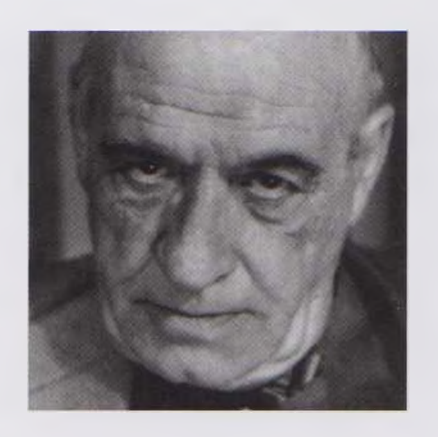


Ortega y Gasset

El triunfo de la masa sobre el individuo es una amenaza para la democracia

APRENDER A PENSAR

Ortega y Gasset es el principal representante de una filosofía que defiende la vinculación entre razón y vida. Esta, considerada la esencia de la realidad, se sirve de la razón para poder vivir, para llegar a comprender los problemas y haceres humanos concretos como el arte, la ciencia, la técnica o la política. Aplicada a la sociedad, esta postura filosófica dio lugar a la redefinición de los conceptos de «élite» y «masa», entendida esta última como un conjunto estéril de seres humanos, cuyo triunfo suponía una amenaza para la democracia. Su pensamiento, plasmado en numerosos ensayos, gozó de una enorme difusión internacional y ejerció una gran influencia en varias generaciones de intelectuales.

APRENDER A PENSAR

Ortega y Gasset

El triunfo de la masa sobre el individuo es una amenaza para la democracia

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Album: 26-27, 56-57, 70-71, 79, 89, 96-97, 116-117, 147; © Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón: 33, 123; Bridgeman: 46-47

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8735-9
Depósito legal: B-1549-2017

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

Introducción

«La claridad es la cortesía del filósofo», dijo Ortega en la primera conferencia sobre *¿Qué es filosofía?* de 1929. Frase conocida y a la vez comprometedora que permite a los lectores asomarse a su intimidad y descubrir a un pensador que desea hacerse entender no solo entre el variado público español de la primera mitad del siglo XX, sino también entre todos aquellos que ya en el siglo XXI deseen acercarse a su obra.

Adentrarse en el mundo de la filosofía suele conllevar el encuentro con un conjunto de libros muy gruesos y complicados, con lenguajes abstractos y discusiones que solo comprenden unos pocos. La obra de Ortega tiene, sin embargo, un carácter especial. La mayor parte de su trabajo son artículos de prensa o conferencias que posteriormente quedaron fijadas por escrito, materiales todos dirigidos a un público amplio. Sus libros propiamente dichos, por otro lado, siempre parten de una voluntad de transparencia. Se esforzó constantemente por conectar con la gente, bien a través de su excelente manejo de la pluma o bien a través de su sugerente y brillante retórica. Sin lugar a dudas, su

trabajo tanto en la vertiente docente como en la periodística resultó un combinado propicio para la producción de una filosofía propia de un pensador «nada moderno y muy siglo XX», como reza el título de uno de sus artículos más estudiados de *El Espectador*.

Ortega lanzó a través de su filosofía un desafío tanto para los españoles como para los europeos. En su pensamiento resuena constantemente una frase: «llega a ser el que eres», el ideal de Píndaro que se convierte en un desafío regenerador, revitalizador, tanto en el plano personal como en el colectivo. Allí donde el desánimo fruto de la crisis moral, social y económica había dejado una fuerte impronta, Ortega entendía que era necesario recuperar la ilusión y el esfuerzo. Invitaba a sus lectores a mirar hacia su interior y hacia su mundo circundante, un mirar activo, constructivo, que dota a su propuesta de un fuerte atractivo tanto para las personas del siglo XX como para las del XXI.

Julián Marías, también filósofo y uno de los mayores expertos en la obra de Ortega, decía que la filosofía del madrileño era una visión responsable de la realidad. Pensar filosóficamente es una forma de mirar al mundo y al ser humano, especialmente una forma de ver sus creaciones, sus actuaciones, su cultura, etc. Pero no una mirada cualquiera, es una forma de observar que pretende dar razón de lo visto, una mirada inquisitiva que busca profundidades, realidades latentes que subyacen a lo patente. Una mirada iluminadora que permite al observador ganar seguridad para saber a qué atenerse. El filósofo es así un espectador que no se conforma con mirar, sino que desea salvar, sanar, reconducir su circunstancia y llevarla a la plenitud de su significado, pues solo así puede adquirir cierta salvación para él mismo. En ello radica el sentido de la archiconocida frase de *Meditaciones del Quijote*: «Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo».

Ortega hacía filosofía a partir de la vida e inmerso en ella, no entendía que esta pudiera estar desconectada del pensamiento; se comprende así que dijera que la vida de cada cual es la realidad radical en cuanto que en ella radican el resto de realidades existentes. Pensamiento y vida son inseparables, de ahí la insistencia en que la razón debe ser vital, debe comprender los problemas humanos y los haceres humanos concretos tales como la política, el arte, la ciencia, la técnica, etc. La filosofía de Ortega no puede desvincularse de todos estos ámbitos. Ante todo lo humano, su mirada es siempre filosófica, da igual que sean los toros o la caza, un castillo o un viaje en el tranvía, el marco de un cuadro o una partida de golf.

Además la vida es histórica, las acciones humanas tienen una tensión temporal, lo que hace ver a Ortega que la razón vital es también razón histórica, y ello exige una investigación no solo desde el presente sino también hacia el pasado, hacia la génesis de los usos y costumbres, hacia el origen de las creaciones culturales. Hacer filosofía es pues también un trabajo de etimología cultural.

La vida de cada cual es una relación entre un yo y una circunstancia, en el caso de Ortega su circunstancia es España y en ella desarrolla su drama vital. Es novelista de sí mismo desde y en España. Esta es la razón última por la que no se puede explicar la filosofía de Ortega sin contar con su vida personal y sin contar con la circunstancia española. Más bien, desde el punto de vista orteguiano, podría decirse que una auténtica presentación de su filosofía solo podría hacerse desde la biografía.

El primer capítulo de la presente obra se centrará en la filosofía de juventud de Ortega, marcada por sus influencias alemanas y sus proyectos para la España anémica heredera del desastre del 98. El joven Ortega apostaba por una serie de re-

formas urgentes en política, en educación y en general en todo el panorama cultural, inspirándose de forma especial en la relectura de Kant que llevó a cabo el filosofó alemán Hermann Cohen. La investigación científica, su sistematicidad, el rigor y la voluntad de establecer una racionalidad fuerte fueron los aspectos que más llamaron su atención durante sus primeras estancias en el país germano, por lo que insistió en importar todo ello a su país. Para Ortega, en un primer momento y según el modelo neokantiano, cultura es la cultura de ideas superiores, es Ciencia, Moral y Arte, y hasta tal punto queda ensalzada la cultura que los individuos no pueden más que inclinarse ante ella. A los ojos del joven Ortega, España era el problema y Europa la solución. Pero como se verá, no todos compartían su opinión, especialmente Miguel de Unamuno, escritor e intelectual vasco con quien entabló un encendido debate, pues Unamuno le invitaba a no ilusionarse por las creaciones germanas y a valorar la forma española de hacer cultura.

Un segundo capítulo de este volumen invitará al lector a reflexionar sobre la intención general de la filosofía de Ortega, la cual consiste en meditar y salvar la circunstancia más cercana como presentó en su primera publicación importante, *Meditaciones del Quijote*. Esta no es una obra más, sino el gran programa filosófico que Ortega quería poner en marcha en su tierra, pero olvidándose en parte de su inspiración alemana y partiendo ya de la circunstancia española. Efectivamente, en su tercer viaje a Alemania, Ortega percibió un agotamiento de la filosofía neokantiana, lo que le obligó a acercarse como alternativa a la fenomenología que el filósofo alemán Edmund Husserl y sus discípulos desarrollaban. Ortega entendía la fenomenología como una forma de superación de las filosofías anteriores, si bien las derivaciones de la visión husserliana acabarían por no cumplir, según Ortega, el programa de regeneración filosófica que anunciaban.

Pese a todo, bajo la influencia husserliana, Ortega invitaba entonces a pensar en las cosas más sencillas y a recuperar la individualidad, la persona concreta (que para el neokantismo era insignificante), y alejaba su atención de los grandes ideales. Si en un primer momento Ortega había entendido que la solución estaba en la importación de la cultura alemana, su ciencia y su moral especialmente, en esta segunda fase su tarea por el bien de España se concentró, como dice en *Meditaciones*, en llevar a la plenitud de su significado a una serie de circunstancias españolas como Cervantes, Pío Baroja o Azorín, es decir, extraer de ellos y sus obras el mayor rendimiento posible con vistas al bien común.

Con la llegada de los años veinte, se abrieron nuevas trayectorias en la vida de Ortega, y con ello se iniciará el capítulo tercero de este libro. La revitalización de la cultura o el perspectivismo no eran frentes nuevos, pero Ortega decidió profundizar en ellos entonces. En esa época, el filósofo insistía en que había que educar para la vida creadora, no para una vida ya hecha; su nuevo lema era diáfano: la vida debe ser culta, pero la cultura debe ser también vital.

Continuó desarrollando en estos años su programa filosófico especialmente en el área de la política; la ejemplaridad de los políticos se convirtió en un tema crucial en un régimen dictatorial como el de Primo de Rivera. Destacan también sus reflexiones sobre la deshumanización del arte, el valor de las culturas antiguas, una teoría de los valores y una antropología filosófica.

En esta etapa, el filósofo fundó la *Revista de Occidente*, un proyecto casi educativo que intentaba acercar la ciencia europea más actual al público español, pues en sus páginas se hacían presentes filósofos alemanes como Max Scheler o Georg Simmel, o escritores como el británico Aldous Huxley, entre otros muchos. A la vez, colaboraba con la Residencia de Es-

tudiantes (uno de los centros educativos vinculados a la enseñanza universitaria más innovadores y avanzados de España) en la organización de cursos y conferencias de personalidades de prestigio mundial como el científico alemán Albert Einstein, el economista británico John Maynard Keynes, o el escritor y periodista también británico Gilbert Keith Chesterton.

Ante los graves problemas tanto sociales como políticos que afectaban a España y a Europa tras la Primera Guerra Mundial y durante toda la década de los años veinte, Ortega propuso, por un lado, un diagnóstico de la situación nacional en su obra *España invertebrada*, y por otro, un análisis del momento europeo con un alcance y enfoque más amplio en *La rebelión de las masas*. Ante las graves deficiencias que pusieron de relieve ambos trabajos, el filósofo lanzó una propuesta de solución fundamentalmente moral, aunque también política y pedagógica.

Hacia 1930, Ortega tomó conciencia de la importancia central de la metafísica, de la necesidad de revisar el concepto de «ser», aspecto que encabeza el último capítulo de este volumen. El mismo Ortega llamó a este período la «segunda navegación» y se centra sobre las cuestiones más maduras de su filosofía. Fue la época de plenitud del filósofo, protagonizada por su idea de la vida como «realidad radical» y el concepto de «razón histórica». Si la razón es vital —reflexionaba Ortega—, tiene que ser también histórica, pues la vida se inventa y se narra como una historia. Para poder profundizar en dicha razón histórica, Ortega tuvo que recurrir a conceptos que le permitieran describirla, para explicar la evolución de una sociedad era fundamental la distinción entre «ideas» y «creencias», pero también otros conceptos como el de «técnica», «uso social» y «generación».

Algunas de sus obras se tradujeron en esos años al alemán, al inglés o al francés, y se consolidó su proyección interna-

cional. Tras su exilio provocado por la guerra civil, regresó a España, pero sus posibilidades de trabajo eran limitadas y el único proyecto que prosperó fue la fundación, junto a Julián Marías, del Instituto de Humanidades, al que se dedicó intensamente hasta su muerte.

La filosofía de Ortega no ata, no limita, más bien inspira e impele a buscar lo mejor de cada cual. Hoy en día, es considerado un filósofo europeísta o mejor aún, como afirmó el hispanista estadounidense Harold Raley (Alabama, 1934), es un filósofo de la unidad europea. Ahora bien, si su compromiso con un proyecto común en el viejo continente fue patente, no lo fue menos su compromiso con el valor de las personas ante la fuerza de los Estados.

Ortega es el filósofo español contemporáneo más leído internacionalmente y sus principales obras han sido traducidas a todas las grandes lenguas europeas. En España la fundación que lleva su nombre ha desarrollado numerosos congresos y jornadas para que su filosofía siga dando frutos, además de haber preparado una exhaustiva edición de sus obras completas. Tras la guerra civil, sus compañeros y discípulos exiliados dieron a conocer sus intuiciones por la totalidad del continente americano, lo que ha generado que especialmente en Hispanoamérica su obra siga siendo el centro de numerosos trabajos de investigación que confirman y reivindican la actualidad de su pensamiento.

OBRA

- **Obras de juventud:** se incluyen las escritas en la mocedad de Ortega, una época marcada especialmente por la filosofía neokantiana.

  · *Renan* (1909)
  · *Adán en el paraíso* (1910)
  · *La pedagogía social como programa político* (1910)

- **Obras de la primera navegación:** este bloque incluye sus publicaciones hasta aproximadamente 1932 y tiene como característica el desarrollo de la «razón vital».

  · *Vieja y nueva política* (1914)
  · *Meditaciones del Quijote* (1914)
  · *El Espectador* (1916-1934)
  · *España invertebrada* (1922)
  · *El tema de nuestro tiempo* (1923)
  · *¿Qué es filosofía?* (1929)
  · *La rebelión de las masas* (1930)

- **Obras de la segunda navegación:** entre 1932 y 1955 se desarrolla la filosofía más madura de Ortega en la cual ocupa un lugar privilegiado la «razón histórica».

  · *Goethe desde dentro* (1932)
  · *Principios de Metafísica según la razón vital, curso de 1932-1933* (1932)
  · *Ensimismamiento y alteración* (1939)
  · *Ideas y creencias* (1940)
  · *Historia como sistema y del Imperio Romano* (1941)
  · *En torno a Galileo* (1947)
  · *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947)
  · *La razón histórica* (cursos de 1940 y de 1944)
  · *El hombre y la gente* (curso de 1949-1950)

CRONOLOGÍA COMPARADA

V 1883
En Madrid, el 9 de mayo nace José Ortega y Gasset en el seno de una familia de periodistas.

V 1905-1907
Primeros dos viajes a Alemania para estudiar en Leipzig, Berlín y Marburgo.

V 1910
Obtiene la cátedra de metafísica de la Universidad Central de Madrid y contrae matrimonio con Rosa Spottorno.

V 1911
Tercer viaje a Alemania: contacto con las filosofías de Husserl, Scheler y otros.

V 1914
Publica *Meditaciones del Quijote* y funda la Liga de Educación Política Española.

1880 1890 1900 1910

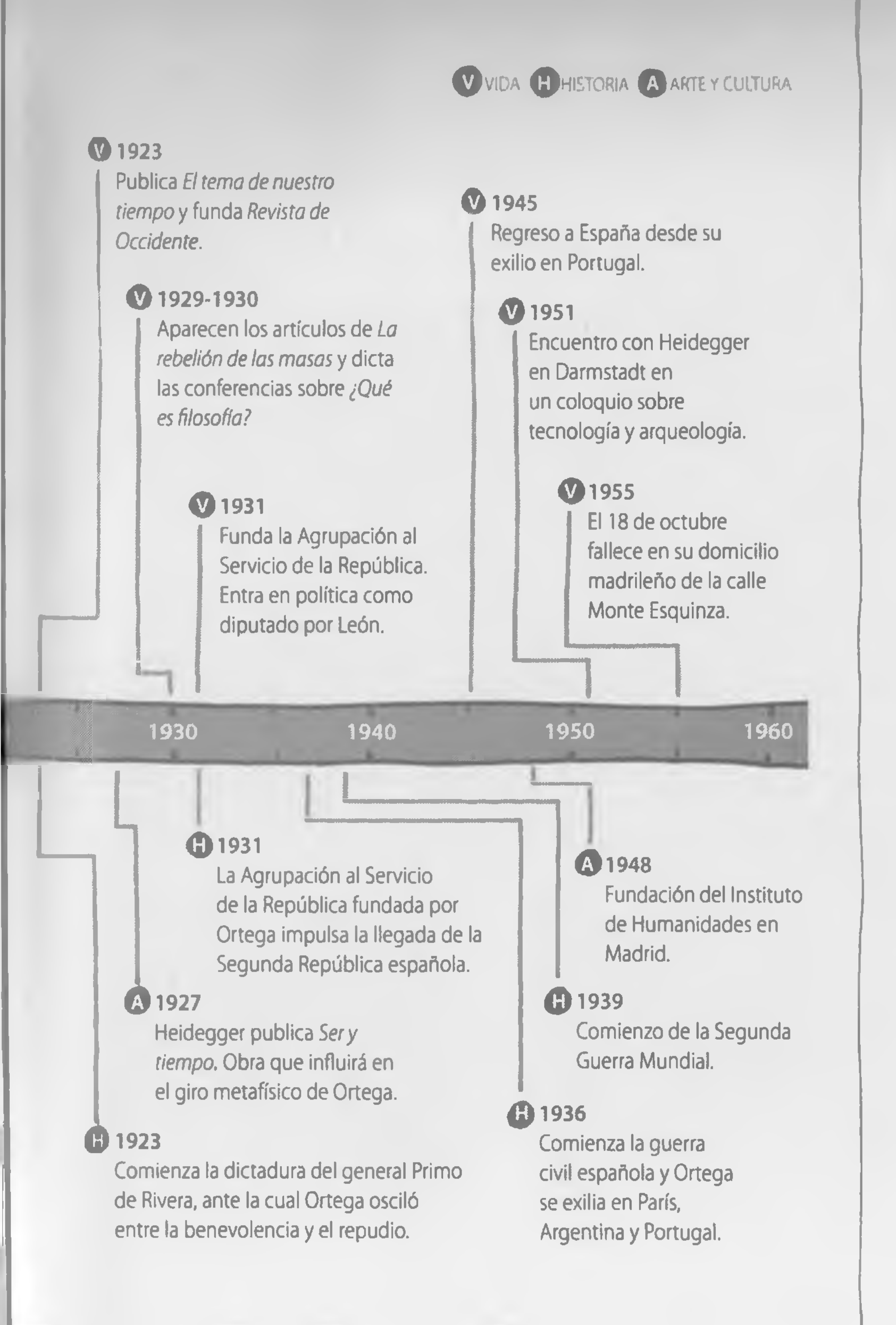
H 1910
Creación de la Residencia de Estudiantes en la que Ortega colaborará intensamente a través de cursos y conferencias.

H 1909
Disturbios de la Semana Trágica de Barcelona.

H 1898
España pierde Cuba, Filipinas y Puerto Rico en la guerra hispano-americana.

A 1913
Unamuno publica *Del sentimiento trágico de la vida* y Husserl su obra *Ideas*. En diálogo con ambas obras Ortega redacta su programa filosófico de *Meditaciones*.

A 1912
Cohen, el maestro neokantiano de Ortega, publica su *Estética del sentimiento puro*.



V VIDA H HISTORIA A ARTE Y CULTURA
V 1923
Publica *El tema de nuestro tiempo* y funda *Revista de Occidente*.
V 1929-1930
Aparecen los artículos de *La rebelión de las masas* y dicta las conferencias sobre *¿Qué es filosofía?*
V 1931
Funda la Agrupación al Servicio de la República. Entra en política como diputado por León.
V 1945
Regreso a España desde su exilio en Portugal.
V 1951
Encuentro con Heidegger en Darmstadt en un coloquio sobre tecnología y arqueología.
V 1955
El 18 de octubre fallece en su domicilio madrileño de la calle Monte Esquinza.
1930
1940
1950
1960
H 1931
La Agrupación al Servicio de la República fundada por Ortega impulsa la llegada de la Segunda República española.
A 1927
Heidegger publica *Ser y tiempo*. Obra que influirá en el giro metafísico de Ortega.
H 1923
Comienza la dictadura del general Primo de Rivera, ante la cual Ortega osciló entre la benevolencia y el repudio.
A 1948
Fundación del Instituto de Humanidades en Madrid.
H 1939
Comienzo de la Segunda Guerra Mundial.
H 1936
Comienza la guerra civil española y Ortega se exilia en París, Argentina y Portugal.

Capítulo 1

DE LA CIVILIZACIÓN A LA CULTURA

La pérdida de las últimas colonias españolas en 1898 fue el detonante de una gran crisis económica y social latente en España desde hacía décadas. Hubo todo tipo de reacciones entre los intelectuales, pero Ortega y Gasset apostó por una serie de reformas urgentes destinadas a europeizar España a través de la cultura.

José Ortega y Gasset nació en Madrid, en 1883, en el seno de una familia dedicada al periodismo tanto por parte paterna como materna. Desde niño, los semanarios y los libros ocuparon buena parte del espacio físico de su hogar, de forma que su vida no podría desarrollarse al margen de esta circunstancia tan concreta. Tanto fue así que él mismo escribió en cierto momento que había nacido sobre una rotativa.

La residencia que su familia ocupó en El Escorial hacia el verano de 1887 fue el espacio en el que de niño se inició en la lectura acompañado por el maestro del pueblo. Sus familiares poseían fincas en los alrededores de Madrid, lo que le permitió también disfrutar de la naturaleza, desarrollar un gran amor por el campo y practicar la caza. Puesto que su padre fue un gran aficionado a los toros, pronto Ortega sintió una gran simpatía por la fiesta nacional al acudir asiduamente desde los tres años a las mejores corridas. La búsqueda de un clima más favorable para la delicada salud de su madre provocó el traslado de la familia a Córdoba durante los inviernos, de forma que fue allí donde comenzó a

ir a la escuela. Más tarde, en 1891 y pensando sus padres en los estudios de bachiller, matricularon a Ortega en el colegio que los jesuitas tenían en El Palo, Málaga.

En 1897, Ortega consiguió su título de bachiller y comenzó a preparar su carrera universitaria, la cual se inició en Deusto con estudios de derecho, que se prolongarían hasta 1898. En octubre de ese mismo año se matriculó en la Facultad de Filosofía en la Universidad Central de Madrid. Ortega tenía quince años cuando empezó a estudiar filosofía.

ESPAÑA EN CRISIS

Ortega nació, estudió y comenzó su vida pública en un contexto político sin el cual no pueden entenderse sus inicios en el mundo filosófico. Efectivamente, a finales del siglo XIX, España vivía todavía sumida en los delirios de grandeza del que fuera el gran Imperio español. Sin embargo, había ido perdiendo tanto su poder militar como económico y se había ido quedando atrasada respecto al resto de las potencias europeas. Mientras el Reino Unido y Francia lideraban el imperialismo, España perdía sus territorios más allá de la Península y a finales del siglo XIX los únicos que conservaba eran Filipinas, Puerto Rico y Cuba.

En lo político, España se caracterizaba por un especial régimen que se conoce como la Restauración monárquica, el cual tuvo su inicio tras la Primera República (1873-1874) y pervivió hasta 1923, cuando se inició la dictadura del general Miguel Primo de Rivera (1870-1930), a la que sucedió, en 1931, la Segunda República española. La Restauración monárquica supuso el regreso al poder en 1875 de la dinastía Borbón, encabezada por el rey Alfonso XII, quien encomendó al político conservador Antonio Cánovas del Castillo

(1828-1897) la misión de presidir un nuevo gobierno y sentar las bases de una nueva política en la que el monarca, consciente de que su figura no despertaba simpatías unánimes, había decidido no interferir para generar más estabilidad. El elemento diferenciador del nuevo régimen fue el pacto entre los dos grandes partidos de gobierno, liberales y conservadores, que acordaron alternarse pacíficamente en el gobierno mientras el pueblo soportaba mansamente la situación.

Sacar a España de la inestabilidad tanto política como social provocada por la Primera República y hacer compatible la libertad política con el orden social fueron sus principales objetivos; para ello ambos partidos pactaban y manipulaban las elecciones creyendo que con ello se dotaba de cierto equilibrio a la política.

La familia de José Ortega y Gasset estaba vinculada con la vertiente liberal de la política, su padre trabajó como redactor de uno de los diarios liberales más importantes del momento: *El Imparcial*. Años más tarde, el mismo Ortega pudo publicar en él sus propios artículos.

Un país culturalmente atrasado

Además de la inestabilidad política, España padecía otro importante desequilibrio: distaba mucho de ser el centro de la cultura y de la ciencia internacional, más bien al contrario, tenía un alto nivel de analfabetismo, pocas bibliotecas y escuelas públicas, maestros mal pagados, una estructura social tradicional y una economía principalmente agraria. Los gobiernos liberales permitían mantener viva la esperanza de alcanzar un futuro más progresista, más a la altura de los tiempos, pero la realidad cultural entonces era de una grave pobreza.

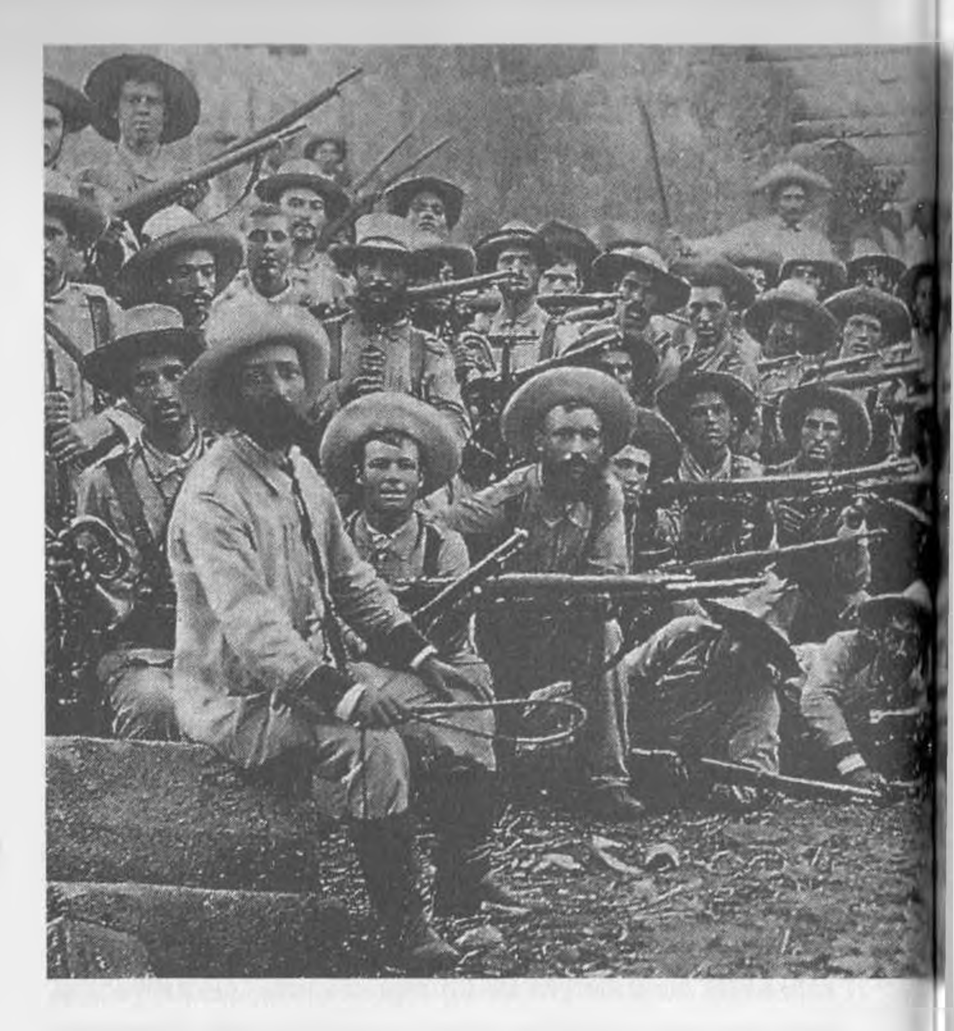
La crisis no era meramente económica, y además no solo afectaba a España. Algo estaba cambiando en el panorama intelectual europeo. La fe en el progreso científico que caracterizó el siglo XIX comenzaba a quebrarse debido a los significativos descubrimientos tanto en física como en biología de finales del siglo XIX y principios del XX. Por un lado, se desmoronaba el modelo físico del siglo XIX y se generaba el caldo de cultivo apropiado para la formulación de la teoría de la relatividad del físico Albert Einstein (1879-1955), que acabaría con las posibilidades de alcanzar una verdad filosófica absoluta. Por otro, el biólogo genetista Hugo de Vries (1848-1935) propuso que la evolución de las especies tuvo lugar más por una serie de mutaciones espontáneas de la materia que por selección natural, lo que generaba una sensación de que la materia era mucho más compleja y misteriosa de lo que suponía la ciencia de entonces.

En 1898, mientras Ortega estudiaba en la Universidad de Deusto, se desató en Cuba un conflicto armado entre EE.UU. y España. El presidente estadounidense William McKinley (1843-1901) reivindicó sus intereses en Cuba y Filipinas en un momento en que abundaban las sublevaciones y los deseos de independencia en ambos territorios. En enero de 1898, el acorazado *Maine* de EE.UU., que se hallaba en La Habana para proteger los intereses americanos en la isla, estalló repentinamente y se hundió. Los estadounidenses lo interpretaron como una agresión de la que España era la responsable y se desató el conflicto, aunque todo apunta a que fueron los propios estadounidenses quienes volaron el buque. La derrota española acabó con la pérdida de Cuba, Puerto Rico y Filipinas, lo que provocó la toma de conciencia de los ciudadanos españoles de la realidad de una nación decadente e hizo evidente que el imaginario cultural español vivía del recuerdo de un pasado glorioso, de sus héroes na-

cionales, de su orgullo, de su Reconquista contra los árabes y de sus conquistas en América. De esta forma, el desastre militar puso de manifiesto un desastre mucho mayor y más profundo, un desastre cultural que provocó la apertura de un período de reflexión sobre el sentido y el ser de la nación española. Si hasta este momento la alternancia de partidos en el gobierno tuvo un funcionamiento pacífico, a partir de entonces se generalizó entre la población un deseo de cambio: el sistema estaba agotado y totalmente desprestigiado. De forma tajante Ortega afirmó que la España de aquel momento no era más que «Un cauce de miserias donde rodaba altisonante un torrente de falsas palabras».

A la pérdida de esas colonias se le llamó «el desastre del 98». Tras el desastre, los partidos liberal y conservador comenzaron a debilitarse y se sucedieron una serie de gobiernos cortos y decadentes, ineficaces e incapaces de gestionar la crisis ni aportar soluciones que mejorasen la situación socioeconómica del país. De hecho, la desastrosa situación económica y la debilidad militar de España obligó al gobierno conservador que dirigía el país en 1913 a declararse neutral en la Primera Guerra Mundial, aunque la sociedad civil española estaba ya muy dividida entre aliadófilos y germanófilos. Ortega y Gasset intentó no manifestarse sobre esta cuestión por los enfrentamientos que provocaba, aunque reconoció que una victoria de los aliados sería mejor para Europa.

Mientras los dos grandes partidos de la Restauración se desangraban en luchas intestinas por el liderazgo, otros partidos encontraban una oportunidad para lanzarse como posibles candidatos a liderar la nación. Tal fue el caso del Partido Reformista en el que Ortega participó, del Partido Radical o del Partido Socialista Obrero Español. Entre 1913 y 1917 se formaron diversos gobiernos sin mayorías y con



EL OCASO DE UN IMPERIO

Mientras Europa se lanzaba a una política imperialista colonial, España, hacia finales del siglo XIX, había perdido la hegemonía territorial que durante trescientos años le había caracterizado tanto en América como en el Pacífico. Solo Cuba y Puerto Rico en el Caribe por un lado, y Filipinas y Guam por otro, restaban como emplazamientos importantes en ultramar. Pese a los esfuerzos de los soldados españoles (como los de la imagen, en Cuba hacia 1898) por defender tales posiciones ante las tropas estadounidenses, las derrotas en las



batallas navales de Cavite en Filipinas y de Santiago de Cuba fueron definitivas. A pesar de la poca extensión de estas tierras, existía una importante producción de azúcar, café o tabaco que repercutía favorablemente en las arcas españolas. Tras la pérdida de Manila, el resto de islas españolas en Oceanía se convirtieron en ingobernables e indefendibles, por lo que en 1899 España vendió las islas Carolinas, Marianas y Palaos a Alemania, la cual ya había intentado tomar estas posiciones con anterioridad.

graves problemas internos, lo que desprestigió aún más el sistema político.

El Regeneracionismo y la generación del 98

Ante esta situación, los intelectuales españoles lucharon por poner en marcha una profunda regeneración del país, lo que dio lugar al Regeneracionismo, un movimiento ideológico que denunció la corrupción del sistema de la Restauración y que influiría notablemente en el joven estudiante de filosofía José Ortega y Gasset. El principal exponente fue el humanista y político Joaquín Costa (1846-1911), que clamaba por una mejor educación, por mejoras económicas y por no dedicar más tiempo a contemplar las glorias del pasado imperial de España. Costa se había formado en la Institución Libre de Enseñanza, un proyecto pedagógico desarrollado entre 1876 y 1936 por el pedagogo y filósofo Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), el cual proponía una reforma pedagógica con base exclusiva en la razón y la ciencia frente a la fe y la religión.

Junto con el Regeneracionismo, y compartiendo sus inquietudes, surgió la llamada generación del 98, un grupo de escritores que deseaban solucionar el atraso cultural de España y su divorcio respecto a Europa, reflexionar sobre la esencia y el significado de lo español: Miguel de Unamuno (1864-1936), Pío Baroja (1872-1956), José Martínez Ruiz (conocido como Azorín, 1873-1967) y Antonio Machado (1875-1939). El ensayo, la novela y la poesía predominan en su producción literaria y comparten un lenguaje sobrio, claro y directo. Si en ellos podía apreciarse una cierta visión pesimista de España, también compartían un hondo propósito renovador y europeísta, aunque como se verá muy alejado de lo que plantearía Ortega.

Pese a la complicada situación política de principios de siglo XX, la voluntad regeneradora cristalizó en algunos proyectos educativos que gozaron de un gran prestigio social. Tal fue el caso de la Junta para la Ampliación de Estudios, fundada en 1907 para la formación de una nueva generación de profesores universitarios, o de la Residencia de Estudiantes fundada en 1910 como complemento educativo para los estudiantes universitarios donde coincidieron personalidades de la talla del poeta Federico García Lorca (1898-1936) o del científico Severo Ochoa (1905-1993). La vinculación de Ortega con ambas instituciones fue intensa, especialmente con la Residencia de Estudiantes.

EL JOVEN ESTUDIANTE DE FILOSOFÍA

La juventud de Ortega estuvo condicionada por todos estos movimientos intelectuales. En primer lugar, asumió buena parte del programa regeneracionista de Costa, en especial lo referido a la necesidad de una reforma educativa y a la superación de una época histórica; en segundo lugar, no hay que olvidar que se sintió vinculado con la Institución Libre de Enseñanza, de la que asumió importantes ideas como la necesidad de una educación laica; por último, cabe destacar que Ortega consideraba la generación del 98 como su propia generación intelectual, es decir, aquellos con los que tenía que dialogar para construir su pensamiento. Desde sus compañeros de generación y también en oposición a ellos desarrolló su filosofía. Ahora bien, la peculiaridad de Ortega reside en no haberse quedado en este contexto, sino en haberse lanzado al conocimiento de la filosofía alemana y haber intentado desde ella iluminar la situación española. Sus viajes al país germano le proporcionaron un contrapeso a su

propia cultura y desde ambas trató de forjar una propuesta filosófica más sólida para sus contemporáneos.

Ortega desarrolló pues sus estudios universitarios en un clima de tensión, de cambio, de denuncia y de intentos regeneradores. Fueron unos años en los que profundizó en la literatura clásica, tanto española como francesa, e invirtió buena parte de su tiempo en leer las obras de los grandes filósofos modernos europeos gracias, en parte, a la biblioteca de su padre. Se licenció en filosofía y letras el 12 de junio de 1902 y poco después empezó a trabajar en su tesis doctoral. Lo natural por su trayectoria como estudiante hubiera sido que Ortega optara a un puesto de docente en algún centro de prestigio, pero su inquietud intelectual era tan intensa que sentía la necesidad de seguir formándose, de seguir estudiando, de conocer mejor la literatura y el pensamiento alemán. Por ello, después de impartir clases de literatura en algunos colegios de Madrid, decidió viajar al país germano tan pronto como le fuera posible y continuar con sus estudios.

Las tertulias que se desarrollaban en su propio domicilio le permitieron tener contacto directo con pensadores y escritores de primera línea en el panorama intelectual español. De hecho, más que la vinculación con la Institución Libre de Enseñanza de Giner de los Ríos, lo importante para Ortega fue la relación que mantuvo con algunos institucionalistas: los políticos Nicolás Salmerón (1838-1908), Manuel Azaña (1880-1940) y Julián Besteiro (1870-1940), o el pedagogo y filósofo Manuel García Morente (1886-1942), entre otros. De hecho, pese a que los presupuestos filosóficos de Ortega y de la institución diferían desde el principio, hubo importantes coincidencias en algunas líneas de actuación política y cultural, como su común diagnóstico sobre la negativa situación de la sociedad española, el entender que la solución pasaba por mirar a Europa y el reconocer la necesidad de

que el liderazgo del proyecto quedara en manos de aquellos individuos con una sólida formación intelectual. De hecho, tenían en común la apuesta por el socialismo en materia política, la confianza en una educación necesariamente laica y la convicción de la necesidad de recuperar la ilusión, la vitalidad y la inquietud en aquella sociedad española que vivía en un estado permanente de desánimo.

EL PRIMER VIAJE A ALEMANIA

Viajar a Alemania supondría para Ortega un doble desafío, en primer lugar, porque no sabía alemán, y en segundo lugar porque se enfrentaba a las mejores universidades de Europa. Son tres viajes los que llevó a cabo en su juventud y cada uno de ellos le permitiría dar pasos firmes hacia el conocimiento de su propia filosofía; de hecho, tras el último de ellos, expondrá sus teorías en su primer libro, allá por 1914, como se verá más adelante.

Entre febrero de 1905 y marzo de 1906, Ortega viajó a Leipzig y a Berlín por primera vez. Este primer viaje tenía como objetivo realizar una inmersión en la cultura y la lengua alemanas. Necesitaba aprender alemán y a ello dedicó un gran esfuerzo no solo intelectual, pues también tuvo que aprender a organizarse en su residencia y a sobrevivir de forma austera. En los siete meses que estuvo en Leipzig asistió a las clases de psicología de Wilhelm Wundt (1832-1920), y a las de griego del profesor Herman Mirsch (1854-1945), pero la soledad y el carácter de los habitantes de Leipzig le obligaron a pensar en trasladarse a Berlín, donde creía que la experiencia sería diferente.

En la capital germana asistió a clases de Georg Simmel (1858-1918, filósofo y sociólogo alemán), de quien recibió

un fuerte influjo estilístico e incluso temático. En 1906 Ortega buscaba un idealismo defensor de la cultura como principio para el desarrollo de la ciencia en España a través de la pedagogía, y no tanto unos análisis de carácter sociológico como el que Simmel estaba llevando a cabo entonces. Sin embargo, a lo largo de su trayectoria intelectual, Ortega fue asumiendo aspectos claves en su pensamiento como sus estudios sobre Nietzsche, la tensión que se da entre la cultura y la vida, y la pluralidad de sus estudios sobre la cultura, los cuales iban desde el dinero a la moda.

Tomó la decisión de leer en alemán la obra del gran representante del idealismo alemán, Immanuel Kant (1724-1804), de ahí que afirmara que por entonces se encontraba «en, de, con, por, sin, sobre Kant». Parece que en ese tiempo encontró una disciplina intelectual que en España no existía, una ciencia y una filosofía que gozaban de prestigio, pero para desarrollarla debía acudir a la ciudad donde se hacía filosofía sistemática y no esgrima de ideas: Marburgo.

EL SEGUNDO VIAJE A ALEMANIA

En octubre de 1906 Ortega emprendió su segundo viaje, esta vez con destino a Marburgo, que supuso para él la inmersión en el sistema filosófico neokantiano del profesor Hermann Cohen (1842-1918), el cual consiste en un desdoblamiento metódico de las tres ramas de la cultura: lógica, ética y estética. Hasta ese momento Ortega había estudiado filosofía, pero ninguna propuesta había dejado huella en él. La influencia intelectual había sido superficial; en cambio el neokantismo le ofreció orden, sistema y herramientas conceptuales para dotar de cuerpo filosófico a su propuesta de regeneración nacional.



José Ortega y Gasset en Madrid, en una imagen de1904. Este es un año importante para Ortega. Por una lado se doctoró con una tesis sobre «Los terrores del año mil», por otro apareció en *El Imparcial* su primer artículo firmado «El poeta del misterio», una glosa de Maeterlinck. En otro orden de cosas, comenzó también su relación formal con la que sería su futura esposa, Rosa Spottorno Topete, a la vez que inició una intensa correspondencia con uno de los intelectuales más influyentes de la época, Miguel de Unamuno.

De hecho, cuando Ortega regresó del segundo viaje a Alemania, sus ideas sobre qué es lo que España necesitaba empezaban a aclararse. A ojos de Ortega, el problema radicaba en que los españoles estaban espiritualmente muertos, culturalmente muertos, educativamente muertos, y Alemania tenía una cultura filosófica superior que España podía absorber para sanar la decadencia. Se trataba de reformar la vida española a base de filosofía práctica, desde la política, y utilizando como medio la cultura alemana. Era necesario precisar cuál era el problema de España y aclarar en qué medida Europa era solución.

España era el problema y Europa la solución.

«La pedagogía social como programa político»

Antes del primer viaje, para Ortega Alemania era Nietzsche y poco más, pero tras su segunda estancia se convirtió en una abundante fuente de riqueza intelectual y científica:

> España no es nada; es una antigua raza berberisca, donde hubo algunas mujeres hermosas, algunos hombres bravos y algunos pintores de retina genial. Más por su alma no han pasado ni Platón, ni Newton, ni Kant, y con una terquedad incomprensible viene cometiendo, desde hace tres siglos, el gran pecado contra el Espíritu Santo: la incultura, el horror a las ideas y a las teorías.

España debía cultivar ideas, no costumbres, por eso insistía en que en cuestiones de política no interesaba hablar de lo que hablaban aquellas personas que no tenían otro interés que hacerse con el poder, hablaba de Política, con mayúscula, política de ideas y teorías. España necesita una nueva educación, una nueva pedagogía:

> Si no hemos tenido matemáticas, «orgullo de la razón humana», que decía Kant; si, como es consecuencia, no hemos tenido filosofía, podemos decir muy lisamente que no nos hemos iniciado siquiera en la cultura moderna. Estas no son palabras para quien conozca el valor de las palabras: este es el hecho brutal, indubitable y trágico; esta es la herida profunda que lleva en medio del corazón nuestra raza, y la hace andar como un pueblo fantasma.

La Cultura para salvar España

Hermann Cohen fue un pensador de origen judío que desde un socialismo ético intentó recuperar y actualizar a Kant y revitalizar la tradición filosófica alemana a través de un encuentro entre el socialismo de base marxista y la ética kantiana. Ortega en 1934 aludió a su figura muy cordialmente:

> Hombre apasionado, Cohen, la filosofía se había concentrado en él como la energía eléctrica en un condensador y la faena gris de una lección había quedado convertida en solo rayos y centellas. Era un formidable escritor, como era un formidable orador. Cuando yo le oí, su elocuencia se había reducido ya a pura patética. Pero entiéndase bien, de la más exquisita clase.

Para el neokantismo es decisivo el hecho de que la conciencia produce su contenido; por ello, de la conciencia se deducen todas las leyes, tanto de la naturaleza, como de la moral, como del arte. Para el neokantismo hay dos mundos, el de la sensación y el de la verdad. El primero es momentáneo, el segundo es eterno y tiene unas leyes completamente independientes del sujeto que las descubre. El primero se construye en función de nuestro estado de ánimo, el segun-

do se obtiene pensando científicamente. Lo que se ve, se oye o se palpa no es realidad, eso no existe, la única verdad debe ser producida, pensada, y ello exige rigor, disciplina, carácter científico.

Frente a lo subjetivo, lo que le importaba a Ortega era lo objetivo, por ello afirmaba que «en general no concibo que puedan interesar más los hombres que las ideas, las personas que las cosas». No los hombres sino las ideas, y, en especial, ese conjunto de ideas científicas, morales y estéticas que constituyen la cultura son lo que importa para España. Este carácter superior se convirtió para Ortega en sacralidad, de ahí que no tuviera ningún problema en admitir que «Dios es la Cultura». El objetivo de la adoración humana, la razón para sus sacrificios, la guía y la orientación de la vida humana reside en esa Cultura; tras ella se esconde la verdad y la autenticidad de la existencia humana.

Para el filósofo madrileño Europa era Alemania y Alemania era Cultura. En el Marburgo neokantiano Ortega percibió un significado de Cultura mucho más complejo que el que había percibido en Madrid. Siguiendo la estela de Kant, Cultura significa Ciencia, Moral y Arte, con mayúsculas, es decir, superiores, con carácter científico. Así es como lo entendió el madrileño e intentó exponerlo en sus escritos. La cultura española necesitaba rigor, sistema, investigación, bibliotecas científicas, etc., en definitiva Ciencia. Pero el rigor científico debe ser también rigor moral, especialmente en los asuntos públicos. La Ciencia para Ortega es Ética rigurosa y sistemática, y debe desembocar en el liberalismo, pero en un liberalismo socialista que reconozca tanto la importancia del libre mercado como la justicia social. Así lo reconoció en su artículo «La reforma liberal» de febrero de 1908.

En lo que se refiere al Arte, Ortega creía que España no se había quedado atrás. En la modernidad el arte español,

impulsado por la monarquía, había sido maestro en Europa, por lo que Ortega no apreció esa dilación que sí se manifestaba en ciencia y ética, lo que, como se verá más adelante, fue una de las causas de la quiebra de su confianza en la filosofía de Marburgo.

Desde este planteamiento, el joven Ortega manifestaba abiertamente su desprecio ante la forma de vida española, una vida pegada a las costumbres y al sentimiento. Pero no es que el pueblo no se preocupe por esta Cultura, es algo más grave: le es ajena y no la puede entender porque no tiene siquiera herramientas para descubrirla. El primer paso sería, según Ortega, desarrollar una pedagogía social que estableciera las posibilidades básicas para poder iniciar una ruta hacia la Cultura de la mano de unos líderes intelectuales bien formados, entre los que se encontraría Ortega mismo.

El texto de Ortega donde mejor puede rastrearse su visión neokantiana de la realidad es «La pedagogía social como programa político», una conferencia que impartió en Bilbao en 1910:

> España es un dolor enorme, profundo, difuso: España no existe como nación. Construyamos España, que nuestras voluntades haciéndose rectas, sólidas, clarividentes, golpeen como cinceles el bloque de amargura y labren la estatua, la futura España magnífica en virtudes, la alegría española.

La Cultura es un conjunto de virtudes que España debe adquirir y no caben más que dos opciones: hacer un patriotismo hacia las costumbres del pasado, o hacer un patriotismo hacia el futuro, caracterizado por una acción sin descanso por tratar de transformar la realidad circundante. Puesto que los cambios efectivos en la sociedad se llevan a cabo

por la política, esta debe ser el instrumento necesario para iniciar el programa de Ortega. Y lo primero que debe hacerse desde la política es poner en marcha un programa de reeducación nacional, una pedagogía social efectiva que permita acercar la Cultura al pueblo. La pedagogía nos propone una idea de hombre hacia la que avanzar y luego nos ofrece las técnicas para conseguirla.

Somos cisterna y deberíamos ser manantial.
Nueva Revista

Dos «yoes» enfrentados

Ortega postuló en esa época la existencia de dos «yoes» que pugnan entre sí:

> Dentro de cada cual hay como dos hombres que viven en perpetua lucha: un hombre salvaje, voluntarioso, irreductible a regla y compás, una especie de gorila, y otro hombre severo que busca pensar ideas exactas, cumplir acciones legales, sentir emociones de valor trascendente. Es aquel el hombre para quien solo existen los bravíos instintos, el hombre de la natura: es este el que participa en la ciencia, en el deber, en la belleza, el hombre de la cultura.

Se aprecia aquí una idea básica del neokantismo, la voluntad de restaurar la cultura y la idea de que el individuo solo vale en cuanto contribuye a ella. De ahí la presentación de esos dos «yoes», uno espontáneo y no sometido a la cultura, el gorila. Frente a él está el yo objetivo, el yo culto, que sirve de norma a los demás y que debe imponerse a ese yo primitivo que se rige por los apetitos individuales, por los cambiantes sentimientos que lleva al individuo al conflicto y a la disgrega-

ción. El destino de los hombres es sustituir el yo individual o inculto por un yo superior que se atiene a unas normas, a una regla moral, a un ideal estético y al rigor científico.

Por otra parte, el yo culto lleva a la comunión y la pacificación de la sociedad, mueve a trabajar juntos para hacer cosas humanas, hacer ciencia, moral y arte, hacer cosas verdaderamente humanas. «¡Salvemos en las cosas!», decía Ortega, lo individual no nos sacará de la crisis, solo las producciones culturales, lo objetivo, nos puede salvar. España no puede seguir otra senda que la de «relegar al último plano de nuestras preocupaciones cuanto atañe a los individuos, a las personalidades». En su trabajo *Renan* de 1909 quedó expresado con claridad meridiana: «Lo subjetivo, en suma, es el error» y añade «abracémonos a las hermanas cosas, nuestras maestras: ellas son las virtuosas, las verdaderas, las eternas. Lo subjetivo e íntimo es, en cambio, perecedero, equívoco y, a la postre, sin valor».

La polémica con Unamuno

Cuando el neokantismo de Ortega era más firme se desató una fuerte polémica con uno de los intelectuales españoles más influyentes de la época, Miguel de Unamuno, el miembro más destacado de la generación del 98, filósofo, escritor, poeta, dramaturgo. Fue nombrado hasta tres veces rector de la Universidad de Salamanca; su pensamiento se consideraba predecesor del existencialismo (filosofía que se desarrolló en el siglo XX como respuesta a la filosofía tradicional y que puso su acento en la condición humana y el sentido de su existencia), vivió con intensidad la lucha entre la fe y la razón, y España ocupó siempre un puesto de privilegio entre sus preocupaciones.

En aquellos años ambos aparecían fuertemente atrincherados tras sus propuestas y se cruzaron insultos en sus es-

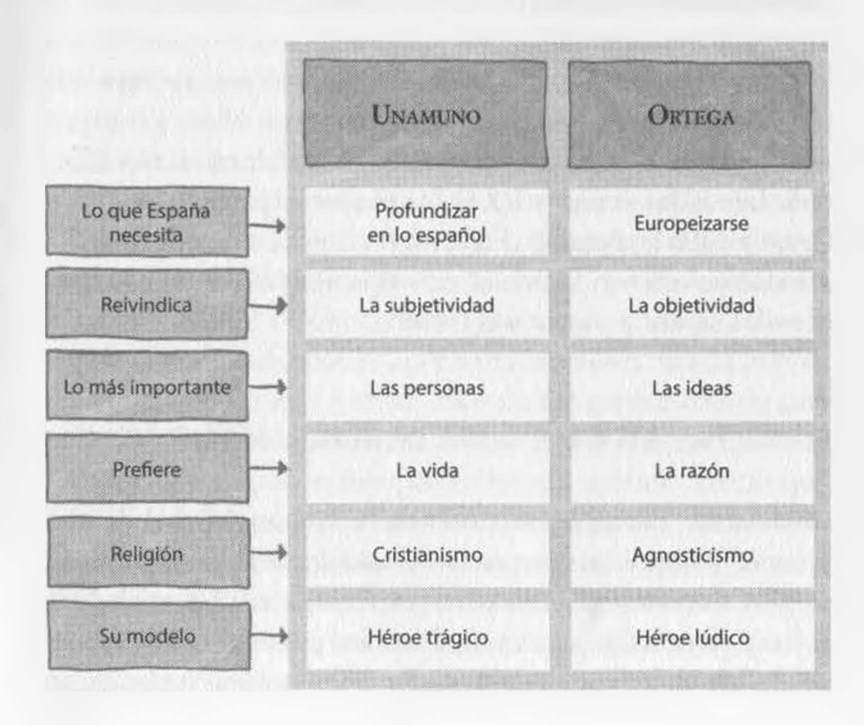
critos. Manifestaba todo ello no solo las diferencias entre dos grandes del pensamiento, sino también la distancia que Ortega quería marcar entre él y el resto de la generación del 98. De ahí que Baroja y Azorín se convirtieran también en un objetivo para aquel joven Ortega que intentaba manifestarse como salvador de la nación.

Unamuno no compartía con Ortega su propuesta de regeneración de la vida nacional. Defendía el rector de Salamanca una revalorización de las producciones propiamente españolas, de forma que frente a aquellos jóvenes que buscaban en Alemania una solución para la nación, Unamuno apostó por una solución enraizada en las entrañas de España. Para Unamuno el remedio para España no estaba en la importación masiva de todo lo que había representado la cultura europea moderna, no era colonizar España, más bien la tarea consistía en estimular las propias energías nacionales.

El rechazo de Unamuno al neokantismo y con ello a Ortega era sencillamente visceral. Unamuno no respondía a los envites de Ortega, no se dejaba convencer, las posturas alemanas no le llegaban al corazón. Ante la ciencia de Ortega, el vasco presentaba como nada desdeñables las creaciones nacionales. Afirmaba que España había sido y era un país de personas más que de ideas, pero no por ello menos valioso que Alemania. España se ha preocupado primero por las personas, por lo concreto, por los sentimientos y no por lo abstracto, la teoría o la ciencia. Para Unamuno las Ideas/Cultura eran la puerta para la civilización, pero se preguntaba si esa era acaso la única forma posible de cultura o habría una manera española de acceder a ella. Como reconoció en la conclusión de *Del sentimiento trágico de la vida*, un texto dedicado en buena parte a los españoles que como Ortega no hacían más que atender a las ideas de Europa, quizás España no tenía espíritu científico, pero tenía otros espíritus.

UN COMBATE CUERPO A CUERPO

En la correspondencia entre Ortega y Unamuno su duelo intelectual alcanzó cotas muy virulentas. En sus cartas, Ortega insistía en la importancia de la ciencia, de la cultura, de lo objetivo y de las ideas para España, y con ello le mostraba el rechazo a todo lo subjetivo. Unamuno no soportaba estas ideas, por ello afirmaba: «A mí me interesa usted, no sus ideas». Y añadía: «Voy a leer a cualquier hombre que me enseñe sus entrañas», algo que Ortega despreciaría profundamente. «Todo lo concentro en la persona. Lo grande del cristianismo es ser el culto a una persona, a la persona, no a una idea», decía Unamuno. Y en otro lugar también puede leerse: «Cuando salgo de casa, cuando dejo el hogar, cuando oigo a los que me dicen que saben, me muero de frío». Tiempo después Ortega, haciendo un guiño al filósofo vasco, recurrirá también al cristianismo para expresar la importancia de las personas frente a los Estados o las ideas: «No se hizo el hombre para el sábado sino el sábado para el hombre».



	Unamuno	Ortega
Lo que España necesita	Profundizar en lo español	Europeizarse
Reivindica	La subjetividad	La objetividad
Lo más importante	Las personas	Las ideas
Prefiere	La vida	La razón
Religión	Cristianismo	Agnosticismo
Su modelo	Héroe trágico	Héroe lúdico

Si Kant dejó la *Crítica a la razón pura*, los españoles dejaron por ejemplo a santa Teresa.

Tras volver de su visita a Marburgo, Ortega intentó poner en marcha su plan de regeneración nacional. Para ello escribió ensayos y artículos, impartió conferencias y asistió a congresos como el I Congreso de la Asociación española para el progreso de las ciencias, en el que participó con «Descartes y el método trascendental». En 1908 inició su primera empresa editorial, el semanario *Faro*, cuyo único objetivo era mostrar el desnivel existente entre Europa y España. Aunque la duración de este proyecto fue de un año aproximadamente, Ortega no se desanimó y de inmediato se embarcó en otro reto y creó la revista *Europa*. En ella hizo reseñas de libros y conferencias, aunque tampoco fue un proyecto de larga duración, pues el último número apareció en mayo de 1910. En consecuencia, a partir de este momento su presencia en *El Imparcial* se intensificó.

En 1908 fue nombrado profesor de la Escuela Superior del Magisterio de Madrid, y más tarde, en 1910, ganó por oposición la cátedra de metafísica de la Universidad Central. Las aulas serían para él otro espacio privilegiado para llevar a cabo sus planes. Hacerse un lugar en el mundo de la educación era fundamental en su programa y lo había conseguido siendo todavía muy joven.

EL TERCER VIAJE A ALEMANIA, DE NUEVO MARBURGO

Convencido por su alto sentido de la responsabilidad de que le hacía falta otra temporada en Alemania para desempeñar su cargo universitario con mayor rigor, Ortega solicitó una beca a la Junta para la Ampliación de Estudios para volver a Marburgo, donde viajaría con su esposa Rosa Spottorno, con quien se

había casado en 1910. Ello no supondría más que un pequeño retraso en la toma de posesión de la cátedra recién ganada.

Ortega deseaba seguir explorando las fuentes filosóficas alemanas, enriquecerse y profundizar. No parecía tener prisa por asumir puestos de gran relevancia social, y gozaba ya de gran reconocimiento entre los de su generación. De hecho, muchos de sus contemporáneos se habían fijado ya en la claridad y en la rotundidad de sus exposiciones, y personas de la talla del filólogo e historiador Américo Castro (1885-1972), el escritor y diplomático Ramiro de Maeztu (1874-1936) o el político e ideólogo socialista Fernando de los Ríos (1879-1949) le contemplaban como un líder y un guía de la nación.

El tercer viaje a Alemania tuvo lugar entre enero y diciembre de 1911. Allí nació Miguel, el primero de sus tres vástagos (Soledad nació en 1914 y José, en 1916). La presencia de su familia con él en Marburgo hizo que la correspondencia con España durante esta época fuera escasa, aunque Ortega sí mantuvo una constante colaboración con *El Imparcial* a través del envío de artículos.

En este viaje compartió inquietudes filosóficas con el fenomenólogo e impulsor de la ética de los valores Max Scheler (1874-1928), con el historiador de la filosofía Heinz Heimsoeth (1886-1975) y especialmente con el metafísico Nicolai Hartmann (1882-1950) con quien discutió en privado sobre la renovación de la filosofía. Todos tenían más o menos la misma edad que Ortega y entre ellos se iba generalizando una opinión: «Las filosofías neokantianas o próximas a ellas, únicas vigentes entonces, nos producían un extraño efecto que no nos atrevíamos a confesarnos: nos parecían… forzadas». Cuando en el *Prólogo para alemanes* afirmó que en torno a 1911 abandonaba el neokantismo realizaba esta matización: «No habíamos perdido el tiempo por completo. Habíamos estudiado a Kant a fondo y esto no es un grano de anís».

La reflexión sobre la estética y el arte fue la vía que llevó a Ortega al abandono el neokantismo. El madrileño había considerado siempre a España retrasada en investigación científica, pero no tenía esa misma percepción en materia estética. Más bien consideraba a España como una maestra del tema, por lo que el arte español se convirtió en una materia problemática dentro de su esquema neokantiano. Entre los intérpretes de Ortega goza de un fuerte consenso la idea de que la quiebra del neokantismo para Ortega llegó a raíz de querer entender el arte del pintor vasco Ignacio Zuloaga (1870-1945). En el esquema neokantiano, el tema del arte no puede ser otro que el ser humano universal, Adán en el paraíso, como el título de uno de sus ensayos más conocidos de 1910. Las particularidades nacionales no pueden ser arte auténtico, y Zuloaga pintaba sobre temas vascos y la España negra. Si seguía fiel al neokantismo, Ortega tenía que reconocer que el pintor que más le gustaba en ese momento quedaba descalificado como artista. En 1911, ya en Alemania, Ortega descubrió que Zuloaga encabezaba una prestigiosa revista de arte alemana, lo que implicaba que allí también sus creaciones gozaban de reconocimiento. Si Zuloaga merecía ser salvado como artista, pero desde el punto de vista neokantiano era imposible hacerlo, habría que forzar mucho la interpretación de su obra para conseguirlo. De alguna manera su teoría se estaba resintiendo, debilitando y ello le inquietó, le impulsó posiblemente a buscar nuevas propuestas.

La crisis se agudizó al estudiar el libro del historiador y teórico del arte Wilhelm Worringer (1881-1965), *Problemas formales del arte gótico*, en el que se defendía que la historia del arte debía ser un proceso lineal en el que toda desviación de la línea no era artística. Según este autor el arte primitivo debía comenzar con un estilo abstracto y geométrico, por lo

que las pinturas paleolíticas de Altamira con sus bisontes policromados no podrían ser tampoco arte.

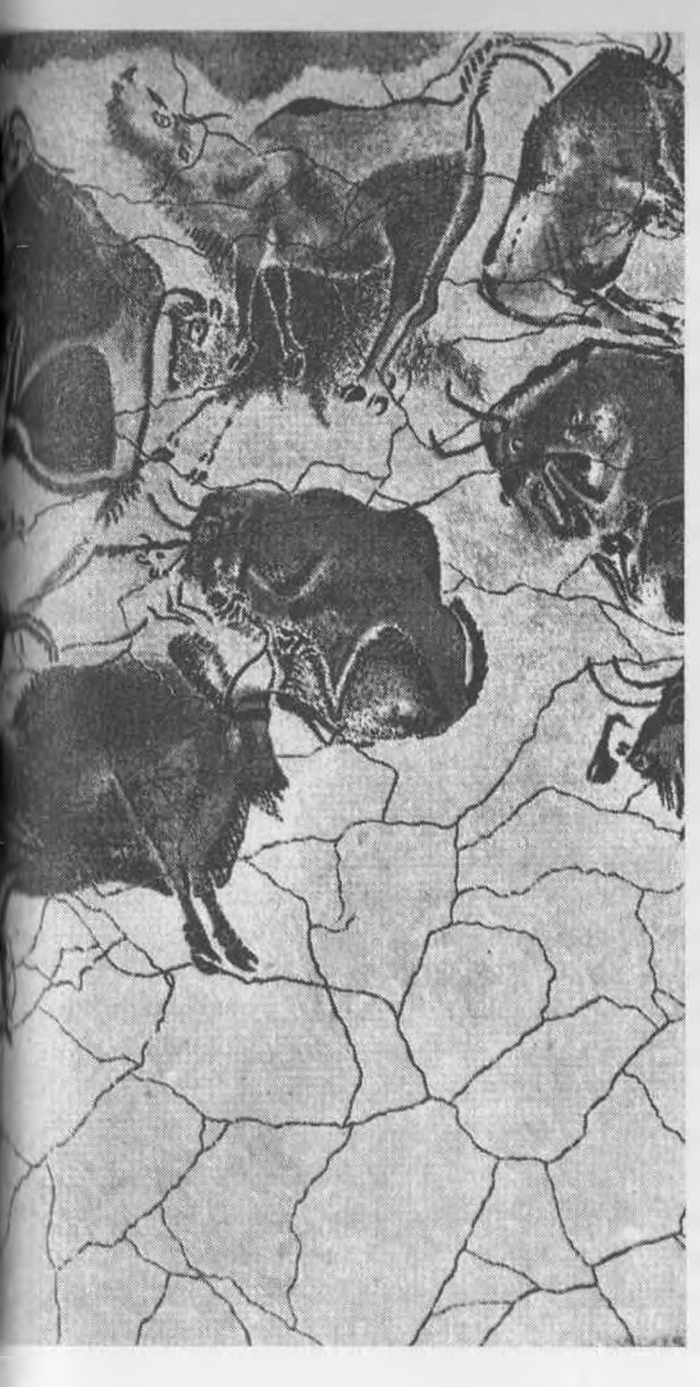
En este tercer viaje a Alemania Ortega comenzó, en definitiva, a intuir que en España no podía ser todo tan negativo. Había que germanizar, pero ya no desde el neokantismo, y ello pasaba por dotar de un nuevo valor tanto al sujeto individual como a la manera española de ver las cosas. Frases como «lo subjetivo es el error» o entender que los hombres no son tan importantes como las ideas, se convirtieron para Ortega en equivocaciones. El desprestigio del sujeto frente al objeto debía ser replanteado, pero también se necesitaban las herramientas intelectuales que le permitiesen defender tales posturas con rigor.

> La fenomenología no fue para nosotros una filosofía: fue... una buena suerte.
>
> *Prólogo para alemanes*

Si a medida que avanzaban los meses, Ortega creyó que el neokantismo no era una filosofía suficiente para entender toda la realidad, también es cierto que, años más tarde, el madrileño seguía reconociendo que para él Cohen fue un verdadero maestro y le gustaba decir que a él le debía la mitad de sus esperanzas y casi toda su disciplina. Rigor y exactitud en los conceptos, voluntad de sistema, una metodología u orden en la investigación y pensar con veracidad fueron algunos de los aspectos de la propuesta de Cohen que se iban a convertir en perennes en el sistema orteguiano. Hasta el final de sus días Ortega mantuvo estas influencias y estos principios como fundamentales en su pensamiento.

Se necesitaba por tanto una filosofía más veraz. La fenomenología de Husserl con su lema «a las cosas mismas» fue la herramienta intelectual con la que Ortega se encontró en su segunda estancia en Marburgo, aunque no hay que olvidar que sus lecturas de Freud en 1911 ampliaron el horizon-





Pinturas paleolíticas de Altamira —cerca de Santander, España— con sus característicos bisontes, que el historiador y teórico del arte, Wilhelm Worringer se negaba a considerar arte. Este rechazo de Worringer supuso el inicio del abandono de Ortega de la estética neokantiana y su incesante búsqueda de nuevas teorías estéticas que dieran cabida a la comprensión de lo que para el pensador español eran auténticas pinturas artísticas. Mientras que el autor alemán consideraba que estas creaciones no eran más que instinto de imitación, pues según su concepción el inicio del arte debía ser abstracto y no naturalista, para Ortega constituían un auténtico arte.

te de problemas y secretos humanos más allá de lo que el neokantismo proponía.

El encuentro con la fenomenología

La fenomenología tuvo una importante influencia sobre Ortega, aunque él mismo reconoció que la abandonó al poco tiempo de conocerla. Pese a la tajante afirmación del filósofo, no hay que minimizar el impacto que en él causaron las propuestas de Husserl y de sus seguidores. La presentación de la revista *Logos* en 1911, contenía en síntesis una nueva visión global de la filosofía desde la fenomenología, diferente a la de Cohen. Se caracterizaba por aceptar el tratamiento filosófico de una gran variedad de temas, elevar a filosofía la infinidad de aspectos que constituyen la cultura, de forma que se rompía el rígido esquema de cultura como ciencia, moral y arte. El interés filosófico se extiende en la fenomenología hacia una pluralidad de temas no consagrados científicamente, de ahí que, en el futuro, Ortega intentara hacer filosofía incluso de los temas más nimios, ya sea la caza, el marco de un cuadro o un viaje en tranvía. Ante esta perspectiva, la filosofía de Cohen comenzó a quedar obsoleta.

En aquella revista encontró Ortega el artículo «La filosofía como ciencia rigurosa» en el que Husserl defendía el rigor en la investigación filosófica, pero no deseaba como Cohen tener como matriz la física matemática. El filósofo moravo prefería plantear el tema de un modo más amplio. El método físico matemático sería solo un modo posible de conocer, pero habría otro tipo de conocimiento y análisis que sin tener la exactitud de aquel, podría ser igualmente científico si estudia el objeto según las posibilidades de exactitud de que el objeto es susceptible. Si el neokantismo

destacaba por el rigor y la exactitud en el método y en los conceptos, la fenomenología aspiraba a fortalecer el rigor y a mantener la exactitud solo en aquellos ámbitos en que fuera posible.

Al hablar de la influencia de la fenomenología en Ortega es necesario distinguir el fondo y la forma, es decir: la fenomenología como movimiento filosófico o como forma de entender la filosofía, por un lado y, por otro, el método concreto que en un momento dado Husserl adoptó como estrictamente fenomenológico y que hizo explícito en 1913 con su obra *Ideas*. Al leer *Ideas* Ortega comprendió que Husserl había caído también en el idealismo que tan tenazmente estaba intentando rechazar, pues entendió que la reducción fenomenológica trataba de cosificar al yo que vive, que está ejecutándose y que no puede objetivarse. Ortega, en definitiva, creyó entender que la fenomenología volvía a enarbolar la bandera del subjetivismo y a no respetar la estructura propia de la realidad.

En cambio, la brecha que la fenomenología en su estructura general había abierto en el panorama filosófico dejó una huella indeleble en Ortega. Dos aspectos del enfoque husserliano son especialmente destacables y estarán siempre presentes en la filosofía de Ortega: la citada ampliación del concepto de cultura (no cultura en sentido restringido o superior), y la revalorización de lo individual, pues según la fenomenología tanto la vida social como el resto de aspectos culturales se nos dan todos bajo la especie de vida individual. Ello permitió a Ortega comprender la peculiaridad del modo de ser español y modificar también su propuesta política para España, al abandonar paulatinamente el socialismo en favor de una propuesta más propiamente liberal.

Hacia finales de 1912, Ortega estaba convencido de que la modernidad había traído grandes logros, como la recuperación de la democracia, pero opinaba que sus bases filosóficas

habían llevado a olvidar el respeto por la persona a cuyo servicio debería estar la cultura y el Estado.

A la vuelta de Marburgo, a principios de 1912, Ortega tomó posesión de su cátedra en la universidad y se dedicó a estudiar en serio la fenomenología.

Capítulo 2

MEDITAR Y MIRAR, DOS RESPUESTAS PARA SALVAR ESPAÑA

Para salvar España, Ortega puso en práctica varios enfoques filosóficos en busca de las herramientas conceptuales adecuadas. La meditación primero, en las *Meditaciones del Quijote*, y la mirada después, en *El Espectador*, fueron los elementos clave de su pensamiento.

En 1912, en torno a los treinta años, Ortega sentía un fuerte imperativo de verdad, un gran impulso para superar lo heredado y ser él mismo. Creía saberse dueño de una verdad definitiva y digna de ser algo normativo y universal. Transmitía la sensación de no tener que aprender nada de nadie, especialmente de sus contemporáneos españoles, por lo que estos le achacaron cierta pedantería propia de su juventud. Ortega era consciente de que si quería aportar algo a España, debía entrar en política, pero con el sistema hegemónico de turno de partidos no resultaba fácil. Ni los liberales ni los conservadores convencían a un Ortega, que creía que ambos eran parte del problema y no cauces para una solución. Por otro lado, el Partido Socialista ya no encajaba con su nueva posición filosófica en la que se relativizaba el valor de la cultura y con ello del Estado.

En octubre de 1913 decidió fundar la Liga de Educación Política Española, en la que participaron Ramiro de Maeztu y Antonio Machado, que consistió en una asociación de intelectuales cuyos principios eran: primero, movilizar las masas

sociales de forma que se pusiera fin a su letargo y encabezasen una renovación de la vida pública; segundo, investigar la realidad de la vida española para descubrir sus necesidades y poder proponer soluciones eficaces; por último, nutrirse políticamente tanto en las fuentes liberales como en las socialistas, ya que tan importante resultaba la cuestión obrera como que el Estado no estuviese influido más que por cuestiones humanas.

Poco antes que la Liga, vio la luz el Partido Reformista del político y jurista Melquíades Álvarez (1864-1936), y ambas instituciones quedaron vinculadas intensamente desde ese momento hasta 1915. Ortega creyó que el nuevo partido compartía con la liga anhelos y propuestas. El Partido Reformista nació en abril de 1912, y tras el asesinato del presidente José Canalejas (1854-1912) y la crisis que se desató en el turno de partidos, encontró una oportunidad para ocupar su espacio político. Sus directrices principales eran la secularización del Estado y su descentralización, sin llegar a una ruptura nacional, aunque también destacó por intentar poner en marcha una política práctica y anclada en lo concreto. Frente a los proyectos utópicos y revolucionarios de otros partidos, se propuso partir de la realidad dada, pues esta era la que señalaba las posibilidades de una actuación renovadora.

Ortega se sentía muy cómodo con esta propuesta, acorde con la fenomenología y su voluntad de ir a las cosas mismas, y opuesta al idealismo. En 1914, se le propuso formar parte de la Junta Nacional del partido y aceptó.

La Liga de Educación Política necesitaba instrumentos para llevar a cabo sus objetivos y el Partido Reformista se convirtió en uno fundamental, aunque no el único. Unos objetivos tan ambiciosos necesitaban, además, publicaciones escritas que dieran a sus ideas un alcance mayor. Ortega

publicó entonces *Meditaciones del Quijote*, su primer libro publicado, una serie de reflexiones sobre temas nacionales que tenían como objetivo salvar España.

EL PROYECTO FILOSÓFICO DE ORTEGA

Meditaciones del Quijote es una obra sencilla solamente en apariencia, pues posee una gran profundidad. Más que un libro es una intención, pues Ortega deseaba llevar a cabo una serie de publicaciones en las que meditase sobre diferentes aspectos propios de la sociedad española. En un principio anunció diez meditaciones o salvaciones, pero no se llegaron a publicar más que una introducción, una meditación preliminar y una meditación primera. Sobre algunos de los temas propuestos para las restantes, Ortega publicó diversos ensayos pero no ya como parte del proyecto *Meditaciones*. A pesar de ello, la fuerza de la introducción y de la meditación preliminar era de tal calibre que abrió una senda filosófica que Ortega no abandonaría jamás.

> Toda mi obra y toda mi vida han sido al servicio de España. Y esto es una verdad inconmovible.
>
> «Prólogo a una edición de sus obras completas»

En líneas generales, el objetivo de Ortega era comprender y salvar su circunstancia, es decir, su cultura española, por lo que *Meditaciones* puede considerarse un ejercicio de filosofía de la cultura. Ahora bien, puesto que la idea de cultura neokantiana no le satisfacía en 1914, era necesario establecer un nuevo concepto de cultura más en la línea de la fenomenología que había estado estudiando poco antes. Si Ortega necesitaba regenerar o salvar la cultura española, era preciso establecer qué era la cultura, en qué consistía salvarla y qué



ORTEGA, CERVANTES Y DON QUIJOTE

Cuando Ortega recurre a *El Quijote* para comprender mejor la cultura española estaba siguiendo la estela de otros muchos escritores y pensadores que creyeron que en la obra de Cervantes se encerraba una clave fundamental para comprender lo español. El filólogo e historiador Américo Castro, por ejemplo, ofreció a través de *El Quijote* una visión de España más cercana a la Reforma y al erasmismo al destacar en la obra de Cervantes las críticas a la Inquisición, al clero o la ridiculización de la religiosidad popular. Unamuno, por su parte, concentró su atención en la figura de don Quijote como reflejo del



espíritu español, lo planteó como un loco inocente perseguido por la predicación de un mensaje que se opone a los tópicos, como en el episodio de la jaula en el carro de bueyes recreado en este grabado de Gustave Doré (1832-1883), el más célebre ilustrador de la obra de Cervantes. Ante estas posturas, Ortega ofreció una visión de *El Quijote* más centrada en el mismo Cervantes que en los personajes de la obra. En la forma de ver las cosas que Cervantes pone en práctica en *El Quijote* —en la integración de lo superficial y lo profundo— Ortega ve la clave de la cultura española.

era propiamente la cultura española. Estos eran los temas principales de *Meditaciones del Quijote*.

Hacia una definición de cultura

La necesidad de definir la cultura, y concretamente la cultura española, exigía que Ortega realizara un análisis filosófico de temas genuinamente españoles. El filósofo madrileño definió su deseo de salvar España a través de su cultura como una cuestión de amor intelectual, deseaba llevar a España a la plenitud de su significado, de la misma forma que amar era buscar el bien de aquello que se ama. Si el amor consistía en conectar las cosas entre sí, el esfuerzo salvador que proponía Ortega para España era también un ejercicio de conexión en el que las cosas quedasen unidas entre sí, y el todo a los individuos. Ortega entendía que en España, en lugar de predominar el amor, lo que predominaba es el odio, el cual genera una sociedad sórdida, atomizada, una cultura sin auténtica vida, pues el odio separa y aniquila.

A comienzos del siglo XX era muy necesario un cambio en la sociedad española, cambiar su odio por amor, y Ortega creía que lo mejor que podía hacer era ofrecer su inquietud por comprender la realidad tanto de España como de Europa. Ahora bien, comprender no era saber datos, sino un ejercicio más complejo que era necesario concretar y que estaba presidido por la conexión entre esos mismos datos que nos ofrecía la erudición.

Ortega quería ofrecer posibles nuevas formas de ver las cosas para que los lectores las ensayasen, despertar almas hermanas con pensamientos hermanos y llamar así a la colaboración de todos sobre los temas nacionales para llevar a cabo experimentos de una nueva España.

Circunstancias para la comprensión

Para el ejercicio de la comprensión, en primer lugar Ortega debía dejar claro dónde poner la atención, precisar cuáles son las cosas que hay que comprender para salvarlas. Las meditaciones que Ortega quiso presentar al público español trataron sobre cosas cercanas, a veces sobre cosas mínimas, cosas sencillas entre las que las personas marchan sin reparar. Era necesario suscitar sensibilidad por estas circunstancias cercanas. Sin abandonar la cultura de las grandes ideas debía abrirse paso también a una cultura más íntima y personal donde fuese posible hacer cultura partiendo incluso de las necesidades privadas.

Regenerar la cultura exigía pensar cuál es su esencia y su origen. Para Ortega la cultura era el acto creador de sentido, de unidad, de conexión. El acto cultural por excelencia era aquel por el que se extraía el sentido o el espíritu de la vida espontánea o inmediata. Lo que solía llamarse habitualmente cultura (la moral, la ciencia, el arte, el derecho, etc.) era fruto de originarios actos individuales, privados, cercanos. Comenzó como vida individual, con cosas inmediatas, desde la circunstancia cercana a personas concretas. La vida social o cultural fue primero circunstancia individual de la que no se había extraído el sentido o la conexión y de ello extrajo Ortega dos importantes consecuencias. La primera es que la cultura siempre valía en función de futuras conquistas, es decir, no podía hieratizarse, no tenía valor por sí misma. En segundo lugar, todo lo aprendido debía revertir sobre lo individual, los logros de la cultura debían acabar en una «vuelta táctica», en una vuelta sobre el sujeto. Si el proceso se detenía en el objeto, divinizándolo, se cometía un grave error de perspectiva. La realidad se componía de partes individuales, de perspectivas, el todo de algo no era más que una abs-

tracción, por lo que Ortega afirmó que el ser definitivo del mundo es una perspectiva.

Pero si podía entenderse como un grave error divinizar la cultura, también podía caerse en el error contrario, no permitir que las cosas se mostrasen como son sino imponer nuestra visión sobre el ser de las mismas:

> Desconocer que cada cosa tiene su propia condición y no la que nosotros queramos exigirle es, a mi juicio, el verdadero pecado capital, que yo llamo pecado cordial por tomar su oriundez de la falta de amor. Nada hay tan ilícito como empequeñecer el mundo por medio de nuestras manías y cegueras, disminuir la realidad, suprimir imaginariamente pedazos de lo que es.

Lo que estaba en juego con el concepto de cultura del que hablaba Ortega era el destino del hombre y del conjunto de hombres que conformaban una comunidad como España o Europa, pues opinaba que las personas rinden al máximo de su capacidad cuando adquieren plena conciencia de su circunstancia. El hombre tenía como destino reabsorber la circunstancia, y esta tarea debía comenzar por lo pequeño y cercano, pues para quien lo pequeño no era nada, nada era tampoco lo grande. El filósofo de Madrid invitó a mirar hacia el Guadarrama en lugar de hacia el mapa del mundo, y recurrió a una imagen caballeresca para explicar su propuesta: el caballero que avanza hacia su ideal debería atender a la doncella que le despide. En este contexto lanzó su archiconocida frase: «Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo».

Cada uno tiene su propia circunstancia, la cual forma la mitad de su persona; solo cuidándola y buscando su sentido puede uno ser plenamente sí mismo. En esa circunstancia se

puede encontrar todo tipo de elementos, pero Ortega insistía en que cada porción de la vida, aunque insignificante, es buena para hacer cultura. «Toda roca es hontanar», afirmaba.

De la realidad al concepto

En la «Meditación preliminar» intentó precisar cómo hacer cultura, cómo buscar sentido a los diversos ámbitos de la vida. En definitiva, cómo llevar cada cosa a la plenitud de su significado. Su concepto de partida fue un bosque de una población que conocía. Como todo concepto, el bosque era huidizo y no se dejaba abarcar. Lo que se le mostraba del bosque era una perspectiva o, mejor aún, una posibilidad para el individuo que lo observa. El bosque, como tal, no era más que la suma de posibles actos que el observador podía llevar a cabo, la suma de todas las posibles perspectivas. Gracias a los árboles, el bosque se hacía patente y existía como real, por lo que podría decirse que lo visible ocultaba algo invisible, los árboles ocultaban el bosque. Si un conjunto de árboles era lo patente, el bosque era lo latente o virtual, su dimensión más profunda.

> El hombre rinde al máximum de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias.
>
> *Meditaciones del Quijote*

Cuando una persona se detiene en el bosque para descubrir sus sonidos, se percata de las diferentes impresiones que recibe; ahora bien, estas no se perciben como meras presencias. Las impresiones sonoras son envueltas por la persona en un acto de interpretación, con un acto personal se mantiene entre cada sonido y el individuo una cierta distancia virtual que provoca que no todas las cosas estén a la misma distancia.

Lo mismo sucede con lo que se ve, con las impresiones visuales: la distancia visual la pone cada uno de nosotros al adentrarnos en un bosque. Por un lado, se encuentra un plano de la realidad compuesto por impresiones que se dan simplemente por estar en el mundo; por otro, existe un plano virtual o profundo que contiene una estructura compuesta por dichas impresiones. Ambos planos poseen igualmente el carácter de realidad aunque resultan diferentes: si el primero se percibe abriendo los ojos, el segundo necesita simplemente más esfuerzo por parte del individuo.

La relación entre lo superficial y lo profundo la entendió Ortega como una relación de alusión: el primero aludía o señalaba al segundo sin descubrirlo completamente. Se requería que la persona pusiera en marcha ciertas capacidades para llegar hasta la realidad profunda. Si el primer plano de realidad se imponía de una forma violenta a través de colores, sonidos, placer, dolor, etc., tras esas realidades aparecían otras más pudorosas que no caen sobre nosotros forzosamente. Al contrario, para hacerse patentes necesitan que nos esforcemos nosotros, viven apoyadas en la voluntad de las personas y requieren un ejercicio de pensamiento, reclaman la puesta en práctica de la meditación. Así se construía, en opinión de Ortega, la ciencia, el arte, la justicia, la cortesía, la religión, en definitiva: la cultura. Esta no llegaba al hombre como los colores o los sonidos, se necesitaba poner en práctica un poco de amor intelectual. Hay sobre el ver pasivo un ver activo que interpreta viendo y ve interpretando, un ver que es mirar, dijo Ortega. La profundidad se presentaba siempre en una superficie, por lo que esta tenía necesariamente dos valores: su materialidad y su virtualidad, y la segunda era como una dilatación de la primera, su escorzo.

La meditación era el movimiento de la razón por el que se abandonaban las superficies para llegar a las profundidades,

era un esfuerzo doloroso por el que vamos abriendo un camino entre una masa de pensamientos. Expuso Ortega que había personas incapaces de hacer ese esfuerzo, por lo que cabría distinguir dos tipos de hombres, aquellos que no conseguían ir más allá del nivel de las meras impresiones y aquellos que practicaban la meditación. Para el primer tipo, el órgano del conocer era el paladar, los dedos, los ojos, etc.; para el segundo era el concepto. Este era el órgano de la profundidad.

De la misma manera que podían distinguirse personas sensuales y meditadoras, podía decirse que hay diferentes formas de cultura, entendida como estilo de vida de un pueblo. Existe, dijo Ortega, una cultura mediterránea o de las superficies, y una cultura germana o de las profundidades, pero ambas podían ser consideradas dos dimensiones de la cultura europea integral.

El concepto permitía apresar las estructuras formadas por las impresiones, la realidad en su sentido más profundo. Ortega entendió por estructura un conjunto de elementos más un orden que se establecía entre ellos. El concepto ponía de manifiesto todo lo que una cosa era en relación con las demás, el orden, la conexión, en definitiva, su sentido. Lo que había entre las cosas era el contenido del concepto, el cual consistía a primera vista en los límites que permiten el respeto entre las cosas y su coexistencia.

La misión del concepto no era eliminar la impresión real, lo superficial, pues la razón no podía sustituir la vida. En realidad, la razón era una función vital tan importante como el mirar o el tocar. La función del concepto era, más bien, retener el esquema de las cosas, la caja lineal donde la materialidad queda inscrita y esos límites no eran más que la relación en que un objeto se halla respecto de los demás. Sin el concepto no sabríamos bien dónde acaba una cosa y empieza otra. El concepto no ofrecía la carne de las cosas, es decir, lo superfi-

cial; sin embargo, aportaba la forma, el sentido físico y moral de las cosas. Sin él no se poseían las cosas en su verdad, era luz derramada sobre ellas, claridad dentro de la vida. Cada concepto abría una nueva porción del mundo, ampliaba la circunstancia de las personas, aumentaba la vida y dilataba la realidad.

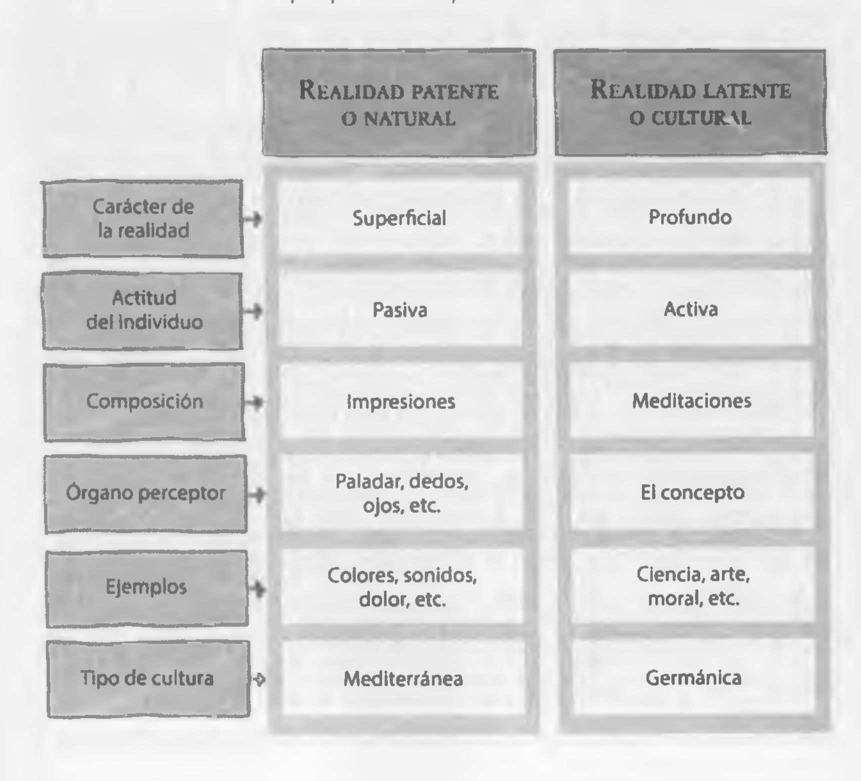
El pensamiento y sus conceptos hacían que las personas pudieran apoderarse de las cosas; primero, las más elementales, y luego, desde ellas, se abrían rutas hacia las más complejas. Una cultura basada en la impresión, como afirmó Ortega que era la española a principios del XX, no podía progresar. Las culturas mediterráneas eran definidas como culturas sin seguridad, sin ayer, en perpetua lucha con lo elemental, estaban llenas de adanes que tenían que partir siempre de cero, como si no hubiera habido nada antes. Desde Grecia se había entendido que cultura era seguridad, firmeza, progresión, era lo claro frente a lo oscuro, lo firme frente a lo vacilante, lo fijo frente a lo huidizo. La cultura propiamente dicha no era toda la vida, sino el momento de firmeza, de seguridad, de claridad, y el concepto era su instrumento. Ahora bien, no cabía olvidar que el concepto tenía que estar al servicio de la vida, su valor residía en asegurarla y darle al ser humano algo a lo que atenerse. La filosofía, en cuanto parte de la cultura, no podía quedarse en el concepto, debía revertir sobre la vida para que esta pudiera alcanzar la salvación que anhelaba y la plenitud de su significado. Toda acción de cultura era, para Ortega, en definitiva, una interpretación de la vida. Si la vida era el texto eterno, la cultura (arte, ciencia, política, etc.) era su comentario, era un modo de introducir orden en la vida espontánea; para ello meditaba el sabio y temblaba el poeta.

Toda labor de cultura es una interpretación —esclarecimiento, explicación o exégesis— de la vida.

Meditaciones del Quijote

UNA TEORÍA DE LA REALIDAD

La teoría de la cultura que expuso Ortega en *Meditaciones del Quijote*, a propósito de sus paseos por el bosque de La Herrería situado en El Escorial, partió de una división de la realidad en dos planos diferenciados: la realidad latente y la realidad patente. En ellos se asentó la idea de cultura como creación de sentido o conexión entre las cosas cuyo órgano de conocimiento es el concepto. Estos planos de realidad están íntimamente vinculados, uno alude al otro y ambos son necesarios para una cultura verdaderamente auténtica. Propone Ortega alguna forma de síntesis entre los dos, entre la cultura mediterránea y la cultura germana, entre lo superficial y lo profundo, entre los sentidos y la perspectiva, entre lo que recibimos de forma pasiva y aquello que interpretamos al abordar la realidad que nos rodea. De esta forma Ortega se alineaba con Unamuno al defender la necesidad de contrarrestar la cultura germánica con el carácter cultural más propio de los pueblos mediterráneos.



	Realidad patente o natural	Realidad latente o cultural
Carácter de la realidad	Superficial	Profundo
Actitud del individuo	Pasiva	Activa
Composición	Impresiones	Meditaciones
Órgano perceptor	Paladar, dedos, ojos, etc.	El concepto
Ejemplos	Colores, sonidos, dolor, etc.	Ciencia, arte, moral, etc.
Tipo de cultura	Mediterránea	Germánica

La cultura era el destino del hombre, su constitutiva misión de claridad sobre el mundo.

Según Ortega existían, por tanto, dos tipos de claridad: el de la impresión y el de la meditación. Ambos estaban llamadas a colaborar, pero existía una jerarquía entre ellas. La claridad que nos da el concepto es la claridad propiamente dicha, pues nos ofrece dominio sobre las imágenes. Esta claridad era lo que en opinión de Ortega solía faltar en el arte, en la ciencia y en la política española: el concepto no había sido nunca elemento dominante entre los españoles pues en España predominaba la impresión.

Los paradigmas de la cultura española

Ortega proclamó que si de verdad los españoles deseaban construir una verdadera cultura europea, el siglo XX era el momento de integrar la impresión y el concepto en España. Era necesario organizar el sensualismo español con el cultivo de la meditación. Cervantes se percató ya de ello y fue un gran ejemplo de esta tarea, por lo que Ortega afirmaba que *El Quijote* era el libro más profundo escrito en España. La manera cervantina de acercarnos a las cosas era la solución al problema de España y esta no consistía más que en una integración de lo superficial y lo profundo.

Cervantes quería decir mucho más en su obra de lo que aparentemente se expresa, hacía uso de un decir en oblicuo. Cervantes aludía en *El Quijote* a la realidad de los españoles de forma indirecta, como la superficie aludía a la profundidad, y no había peor error que el de quedarse en la vida de don Quijote en lugar de comprender la manera cervantina de ver las cosas, la cual era un ejemplo de filosofía, de cultivo del concepto.

En cuanto obra escrita, *El Quijote* era también como un bosque, como una selva, pero en la época conocida como la Restauración Ortega percibió que los españoles no veían en él más que árboles sin llegar a captar la presencia del bosque. La vida española no era más que una fantasmagoría. Se había perdido la sensibilidad para lo excelso, lo plenario y lo profundo. El órgano para descubrir la profundidad se había embotado, se habían pervertido los valores de forma que lo grande no se sentía como grande, ni lo profundo como profundo.

Frente al paradigma de *El Quijote*, que representa la cultura de la profundidad, la cultura más auténtica, Ortega propuso El Escorial (un complejo arquitectónico cercano a Madrid, construido por orden del rey Felipe II en el siglo XVI, que incluye un palacio que fue residencia real) como paradigma de la cultura de la superficialidad, como una obra dedicada al esfuerzo en cuanto tal, el producto de una cultura de superficies.

Afirmaba Ortega refiriéndose al *Quijote*: «No existe libro alguno cuyo poder de alusiones simbólicas al sentido universal de la vida sea tan grande». Cervantes habló del sentido de la vida humana y especialmente de la vida española, por lo que en su obra el lector podría preguntarse qué es España. Pero El Escorial no intentaba mostrar nada más que la grandeza de los españoles, un alarde de voluntad por parte de Felipe II frente a un ejercicio de extracción de sentido de Cervantes. En El Escorial España veía reflejada su realidad como cultura mediterránea, como cultura de superficies y de hombres sensoriales entre cuyas capacidades no estaba la de ejercitar el concepto.

Pero no cabe olvidar que una cultura mediterránea no significaba una falta de cultura, pues tan importante es la cultura mediterránea como la germana, tan importante lo inmediato y espontáneo como el concepto, por lo que en El Escorial

también podía destacarse el elemento más puramente español, más propio: el esfuerzo mismo. Sin el esfuerzo no podía existir la cultura de profundidades. Ahora bien, Ortega insistió en que el esfuerzo mismo no era suficiente, no llevaba a ningún puerto salvo a la melancolía, por lo que mirando El Escorial pudo recordar aquella frase de don Quijote que dice: «Yo no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos». El esfuerzo debía estar integrado con la idea, con el concepto; la cultura mediterránea y la germana se reclamaban mutuamente y aspiraban a la integración.

Cervantismo versus quijotismo

Frente a ese mirar cervantino que Ortega postulaba para salvar la cultura en España, un mirar que integraba concepto y realidad, se alzaba el planteamiento quijotesco de los intelectuales de la generación del 98, tan arraigado en la España de la época. Si quería ofrecer un proyecto regenerador significativo, Ortega tenía que debatir necesariamente con sus opositores intelectuales. Tras sus viajes a Alemania, Ortega había hecho suya buena parte de las propuestas de Unamuno gracias a la nueva sensibilidad filosófica que fue asumiendo a partir de 1911, tal fue el caso del valor del individuo frente a la cultura. Sin embargo, mantenía aún diferencias con él en dos aspectos relevantes: la primacía del cervantismo frente al quijotismo y el sentimiento jovial de la vida frente al sentimiento trágico de la misma.

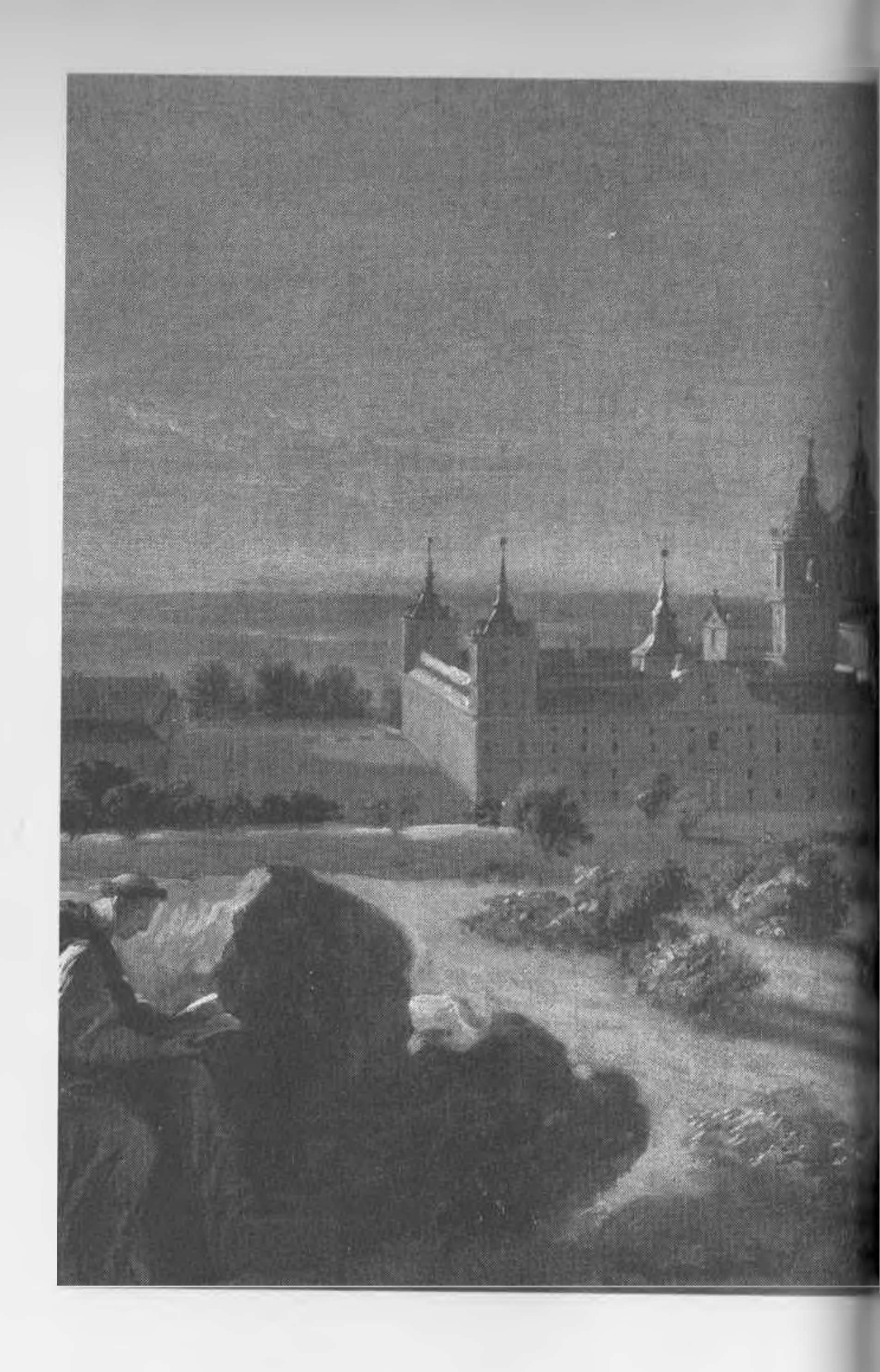
Ortega situó a don Quijote y la propuesta de Unamuno al nivel de El Escorial, ambos no eran más que elogios del esfuerzo y representaban una manifiesta pobreza cultural. Ante la dicotomía vida-cultura, Unamuno desecha la segunda. En cambio, Ortega intentó la integración de ambas en

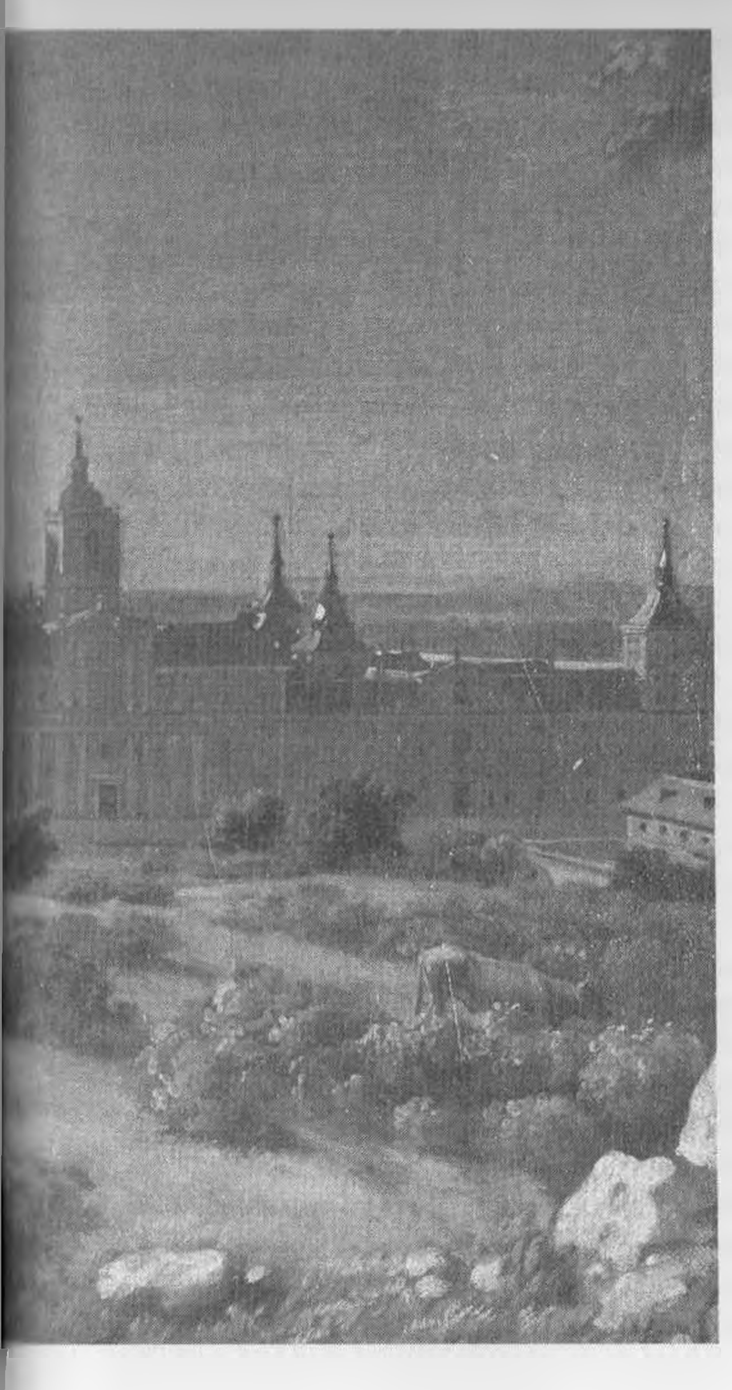
Meditaciones, superando así su etapa anterior en la que primaba el elogio de la cultura frente a la vida.

En segundo lugar, Ortega defendió en el plano filosófico un sentido jovial de la vida frente al sentimiento trágico unamuniano. Ortega se distanció de las visiones trágicas de la vida y, en especial, no compartía la propuesta de Unamuno: su interpretación de la existencia humana como un duelo a muerte entre la cabeza y el corazón, la cultura y la vida. Ortega mantuvo una actitud diferente. Reclamó el temple anímico de la alegría vital, el sentido jovial de la vida, la experiencia vital en sí como una afirmación gozosa de la potencia de la vida y una ampliación incesante de sus fronteras y posibilidades.

Pero esa jovialidad de la vida que Ortega propuso le alejaba precisamente aún más del punto de vista de otros escritores de la generación del 98, como Baroja y Azorín, dos circunstancias de la vida española con las que Ortega tendría también que habérselas.

Baroja presentaba en sus obras numerosos vagabundos y aventureros. La literatura barojiana estaba repleta de personajes indomables, inadaptados, en constante inquietud y movimiento, personajes irreflexivos, decididos a oponerse a las costumbres que su sociedad les imponía. Frente a la actitud dominante en la sociedad española de entonces, caracterizada por la estabilidad y la monotonía, la rigidez y la ausencia de novedades, los vagabundos barojianos aparecían como héroes y sus aparentes fracasos vitales eran realmente victorias morales tanto para Baroja como para Ortega. Tal actitud le parecía al filósofo madrileño loable y digna de unos espíritus que intentaban desvincularse de la perversión que suponía la doctrina utilitarista cuya intención era conseguir el máximo bienestar para el máximo número a costa de vincular moralidad y utilidad. Era nada más y nada menos que un signo de





Pese a reconocer la fuerte voluntad que los españoles pusieron en El Escorial, aquí en una obra del primer tercio del siglo XVIII, del pintor francés Michel-Ange Houasse (1680-1730), Ortega echaba de menos una mayor presencia de ideas y de sensibilidad para las profundidades. El filósofo madrileño llamó reiteradamente El Escorial «nuestra gran piedra lírica», es decir, una obra que manifestaba los sentimientos de los españoles, en definitiva, su ser, y contundente concluía: «Esta arquitectura es toda querer, ansia, ímpetu. Mejor que en parte alguna aprendemos aquí cuál es la sustancia española».

regeneración de Europa. Si la vida adaptada y sumisa tiene visos de esclavitud, la vida vagabunda destacaba por su dinamicidad, una característica que Ortega elogió pues para él la vida humana no podía ser esclava de la cultura.

Ahora bien, si la dinamicidad era uno de los aspectos notables del ser humano, el vagabundaje no la representaba con acierto, pues liberarse de las cosas, de esa cultura de medios que llamaba Ortega, no implicaba huir de ellas. Ortega no compartía el desarraigo, proponía reabsorber la circunstancia, hacerla propia y darle sentido, no huir de ella. Frente al vagabundo hay una figura más representativa, el aventurero, pero, para Ortega, Baroja tenía una idea reducida de la aventura ya que la contemplaba como una pura acción.

Ortega propuso la voluntad de aventura como un elemento clave de la naturaleza humana. La voluntad de aventura es espíritu guerrero y autoexigencia, pero para Ortega también era responsabilidad. «La aventura quiebra como un cristal la opresora, insistente realidad», dijo Ortega. La aventura para Ortega era enemiga del estancamiento y de la quietud, hermana de la voluntad del barroco, es decir, representaba la dinamicidad, el movimiento, pero no podía ser solo acción, necesitaba también de un momento reflexivo, requería la meditación. En su opinión las personas debían mirar a su alrededor con espíritu constructivo, comportarse como un espectador meditabundo ante lo que le rodea y especialmente ante su circunstancia más cercana; este matiz reflexivo que añadía Ortega es lo que le distancia del pensamiento de Baroja.

Azorín, por su parte, representa la otra cara de la moneda. Sus libros huelen a cuarto cerrado y a pasado, dijo Ortega, son lo opuesto a innovación y apertura, a futuro, a más allá. «Lo minúsculo, lo atómico, ocupa el primer rango en su panorama, y lo grande, lo monumental, queda reducido a un breve ornamento.» Azorín era capaz de tomar detalles de

la vida y destacarlos sobre el resto de una forma magistral. Mientras Baroja mostraba el paso por la vida con el máximo de energía, Azorín pasó por su existencia descansando en cada elemento, distrayéndose en minucias. Si uno tenía ante sí un horizonte inagotable e inalcanzable, el otro relajaba su mirada fijándola en los objetos más próximos.

Según Ortega, Azorín se detenía ante la circunstancia, pero su propósito era la mera contemplación, su comportamiento hacia ella era estéril. No vio la circunstancia como un conjunto de posibilidades para su propio yo, más bien valoró la circunstancia por sí misma, obviando que su valor principal residía en estar al servicio de la persona. Azorín, más que salvar la circunstancia, parecía fundirse con ella, olvidándose de su yo que es realmente el principal protagonista de la vida humana. En «Yo soy yo y mi circunstancia», Azorín parece eliminar el segundo «yo» y concede un protagonismo desmesurado a la circunstancia.

A Ortega le sirvió la obra azoriniana para distinguir entre hombres medios y hombres selectos. Los primeros son mayoría en la sociedad; los segundos, minoría, y entre ambos existe un abismo. El hombre trivial coincidía con su alrededor, sus actos parecían encajar perfectamente con la circunstancia, de forma que lo que pensaba y decía lo habían dicho o pensado otros o lo harían en el futuro. Por su parte, el selecto se proponía realizar un acto creador con aquello que le rodeaba, algo inédito. Si la aportación del hombre trivial era estéril, la aportación del hombre creador era regeneradora.

Para Ortega, España era entonces un país de tópicos, es decir, de ideas incapaces de mover los corazones, ideas arruinadas y mohosas. La propuesta de Azorín para salvarlo pasaba por regocijarse con el placer estético que le aportaba cualquier elemento que se encontraba en el camino y esto era insuficiente para Ortega. Azorín apartaba de sí lo grandioso, lo

genial, lo heroico y buscaba lo vulgar, aquello que se repetía en todo lugar y tiempo: la costumbre. Solo tenía realidad para Azorín lo que vuelve, mientras que las innovaciones son simple apariencia. Esto le llevó a ver la historia no compuesta por hazañas y hombres magníficos, sino por hormigas anónimas, sin personalidad, las cuales iban poco a poco construyendo la sociedad. La ausencia de personalidad individual en la construcción de la vida era parte del credo del siglo XIX, siglo que Azorín, según Ortega, no había conseguido superar.

EN LA PERIFERIA DE LAS *MEDITACIONES*

Con la publicación de *Meditaciones del Quijote* Ortega había establecido las líneas directrices de una filosofía de la cultura; sobre tales directrices se propuso entonces Ortega analizar los diversos ámbitos de la cultura, tarea que emprendió en diferentes obras muy cercanas en el tiempo a *Meditaciones*, de forma que su proyecto filosófico fue enriqueciéndose y ganando solidez.

Política

La llamada general a la regeneración que Ortega propuso en *Meditaciones del Quijote* fue llevada al terreno político en la conferencia «Vieja y nueva política», de 1914. Si la filosofía era un ejercicio de amor intelectual con el que se intentaba hacer de un objeto el centro del universo, Ortega estaba decidido a enseñar a los españoles que el verdadero político tenía que ser un buen filósofo y provocar en las personas ese amor por lo concreto, que en este caso era España y la vida de los españoles. La sensibilidad íntima de cada pueblo se encuen-

tra siempre en transformación y la política, al igual que todos los ámbitos de la cultura, debería ir acorde con este fluir vital.

Contrariamente, la política española se había convertido en aquellos momentos en opaca, no se dejaba traspasar por el dinamismo propio de la vida. De ahí que se podía hablar de una España oficial que se obstinaba en prolongar los gestos de una edad acabada y una España vital que aspiraba a entrar en la historia.

Lo más importante para la nueva política no era hacerse con el gobierno de España, sino encabezar una nueva actitud histórica. Si para el Estado la única ocupación era el orden público, ahora se trataba de fomentar la vida nacional. La primacía del Estado debía dejar espacio a la primacía de la sociedad, a la sustancia nacional. Con ello se ampliaba el concepto de política, el aumento de la vitalidad nacional se sumaba al control del orden como único objetivo.

Desde el punto de vista de Ortega, en el terreno de la política la circunstancia había eliminado al segundo «yo» de la frase. Este «yo» debe ser recuperado, reforzado, pues según Ortega «nadie está dispuesto a defender que sea la Nación para el Estado y no el Estado para la Nación, que sea la vida para el orden público y no el orden público para la vida». La reconducción de la realidad cultural a la vida individual tenía aquí su paralelo con la reconducción del Estado a la sociedad.

Estética

Por lo que se refiere a la estética, Ortega realizó su mayor aportación en el *Ensayo de estética a manera de prólogo*, donde desarrolló una personal teoría del arte introducida por una reflexión en torno a la realidad ejecutiva del yo a partir de una frase enigmática: «Todo mirado desde dentro de sí

mismo es yo». Lo que le interesaba del «yo» es que este era inapresable. Observó que no era posible situarse ante él en actitud utilitaria, porque siempre se estaba ejecutando y al intentar apresarlo se escapaba. Esta misma cualidad no solo la tenía el yo de cada uno sino también todas las cosas. El ser de cada objeto, su intimidad, se escapaba a la reflexión.

Si la intimidad de cualquier cosa era ella misma en cuanto ejecutándose y esta dimensión era inaccesible en principio a las potencias humanas, las cosas solo existían para los observadores en cuanto dejaban de ser ellas. Es decir, las cosas solo eran imágenes o sombras de lo que son en realidad. Sin embargo, el arte es una forma de acceder a la intimidad de las cosas en cuanto ejecutándose.

Mediante el arte se creaba un mundo intermedio virtual al que se accedía desde la percepción humana y que a la vez hacía presente la realidad ejecutiva. De esta forma se puede apreciar perfectamente cómo Ortega está poniendo en práctica su noción fenomenológica de cultura como creación de sentido o de conexiones.

Con el ejemplo de *El pensador* de Miguel Ángel, Ortega se preguntó por el objeto de la contemplación cuando se observa el arte y llegó a la conclusión de que su existencia material nos es indiferente. Lo que se hacía presente en la estatua de mármol era que alguien pensaba, la imagen visual obraba como una narración que se dirigía al público y contaba que había alguien pensando, es decir, ofrecía el mismo acto de pensar ejecutándose.

Ética

A raíz de su programa general de filosofía establecido en *Meditaciones del Quijote*, Ortega comenzó a establecer los

fundamentos de una incipiente propuesta ética. Una de las reflexiones éticas más significativas tuvo lugar al comentar el cuadro de *San Mauricio* de El Greco. En dicho cuadro san Mauricio invitaba a sus compañeros de la legión tebana a aceptar el martirio, el gesto de su mano se convirtió en una invitación a la muerte y para Ortega en un gesto digno de meditación. En la propuesta de san Mauricio afirmó Ortega encontrar todo un tratado de ética.

La actitud de san Mauricio era considerada por Ortega la actitud ética por excelencia. Quiso llamar la atención no sobre la bondad o maldad de los actos, sino del querer mismo de las personas. Ahora bien, puede quererse algo para llegar a otra cosa o puede quererse algo por sí mismo. La segunda forma era para Ortega el querer ético, cuando alguien se liga a algo de tal forma que queda unido a ello sin reservas ni temores. San Mauricio toma en el cuadro su vida, se adueña de ella y decide entregarla voluntariamente por la fe que profesa. Tiene claro que ese sacrificio otorga sentido a su existencia y aunque muera le espera la resurrección.

Una sociedad donde cada individuo tuviera la potencia de ser fiel a sí, sería una sociedad perfecta.

Muerte y resurrección

La clave para Ortega estaba en la capacidad de vivir para algo siendo señor de uno mismo, frente a aquellos que pasan por la vida empujados por las cosas. San Mauricio demostró ser fiel a su vocación y ello se convierte en la clave de la ética orteguiana, la autenticidad personal, y no la vida falseada que es sierva de la circunstancia o de la cultura.

A Ortega la figura de san Mauricio le llevó a pensar también en la figura de don Juan Tenorio, el protagonista de la obra de José Zorrilla (1817-1893). Don Juan le pareció a Ortega otra figura de altísima moralidad aunque aparentemente sea todo

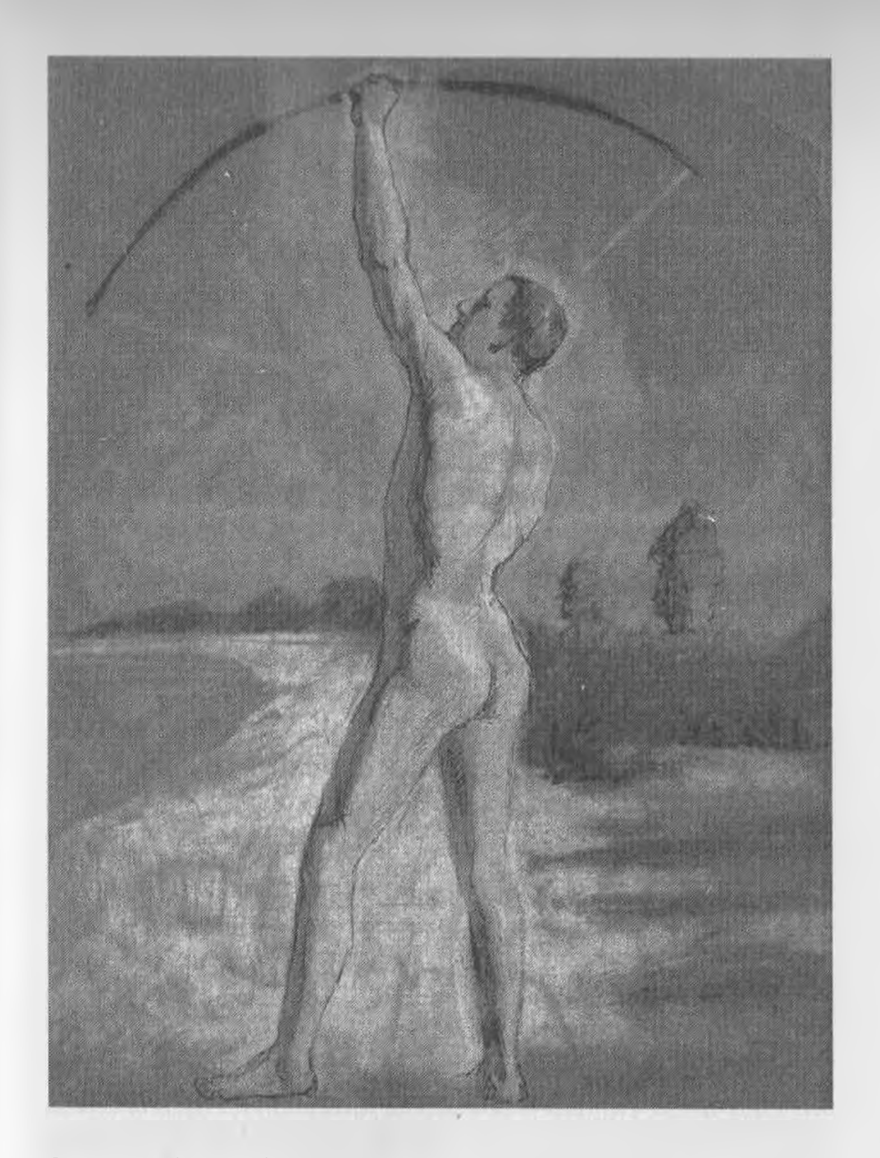
lo contrario, al ser tenido por un libertino. Sin embargo apreció en él un rasgo que le emparentaba con san Mauricio: su capacidad de llevar la vida en la palma de su mano dispuesto a darla. El personaje de Zorrilla discurrió sus días buscando un fin por el que valga la pena poner en juego su existencia, ahora bien, su tragedia al no encontrar nada con valor suficiente convirtió su heroísmo es un heroísmo sin finalidad.

Ambos personajes no concebían la vida desde la pasividad, todo lo contrario, el querer era desbordante en ambos. Lo que distingue un hombre frívolo de un hombre moral según Ortega, sería esa capacidad o no de estar dispuesto a dar la vida por algo, ese esfuerzo por el que la persona se toma a sí misma toda entera, se supera y se vence a sí misma. El sacrificio y la entrega son los estandartes del hombre moral frente al egoísmo y la pasividad del hombre superficial.

Ahora bien, a nadie le resulta fácil descubrir dónde debe ponerse en juego la vida. Para iluminar esta cuestión Ortega recurrió en numerosas ocasiones a dos sabios de la antigua Grecia. Del poeta Píndaro tomó su imperativo «Atrévete a ser el que eres» y de Aristóteles la imagen del arquero: «Seamos con nuestras vidas como arqueros que tienen un blanco». Apostó Ortega por una lucha personal en la que, en diálogo con la circunstancia, cada uno intenta desvelar su propia vocación, el horizonte de su vida. Ante ese objetivo cada uno debería lanzarse hacia él de la misma forma que un arquero dispara sus flechas hacia una diana.

Filosofía de la ciencia

Hacia octubre de 1915 inició el joven catedrático, en el Centro de Estudios Históricos de Madrid, un curso público de psicología que concluyó en marzo del año siguiente y que se co-



Ortega tomó de Aristóteles un ejemplo para mostrar de forma sintética lo que entendía por ética. «Busca el arquero con la mirada un blanco para sus flechas, ¿y no lo buscaremos para nuestras vidas?», dijo el genio griego. La imagen de un arquero tensando el arco y apuntando se convirtió para Ortega en el icono ya no solo de su ética sino de su vida al completo. Lo importante no es tanto el objetivo, que varía según las épocas y las personas, lo relevante es apuntar y tensar, acción hermosamente representada en *El arquero*, del expresionista alemán August Macke (1887-1914). La invitación ética de Ortega a su público podría resumirse en ser «sagitarios infatigables».

noció como «Sistema de la psicología». A través de este curso Ortega hizo una aplicación de su filosofía de la cultura al tema de la ciencia, pues no solo hablaba de la psicología sino de la ciencia en general, y especialmente de la pretensión de verdad, un tema central en *Meditaciones*. Se puede llegar a pensar que Ortega ni llevó a cabo realmente un sistema, ni habló de psicología, pues no acabó las lecciones y tampoco habló con propiedad de psicología hasta las últimas páginas que se publicaron. Sin embargo, Ortega volvió sobre temas tan graves como el de la verdad y la función del concepto para alcanzarla.

Se proponía Ortega nada más y nada menos que hacer una filosofía de la ciencia con un estilo propio, superando a los clásicos y con un objetivo claro: perseguir los fundamentos de la psicología en cuanto ciencia. Más que de la psicología en sí misma de lo que habló Ortega fue de sus fundamentos, y para abordarlos no tuvo más remedio que profundizar en el papel de la ciencia, en sus objetivos y en sus supuestos. Ese fue el corazón de las lecciones programadas.

El punto de partida no era otro que una situación de crisis general de las ciencias a escala europea. Ortega, en ese contexto, se propuso analizar la psicología en cuanto ciencia para repensarla, lo que implicó, en primer lugar, salir de ella para llegar a un territorio distinto: la filosofía. En definitiva, el geómetra o el psicólogo, cuando se ocupaban de la constitución de sus ciencias o de su restauración, se convertían en filósofos. Lo que la estrella era para la astronomía era la astronomía para la filosofía. Esta es la razón por la que puede decirse que el «Sistema de la psicología» resultaba ser en el fondo un curso de filosofía.

Se trataba también el tema de la independencia de las ciencias y de la posibilidad de la independencia de la psicología. Todas las ciencias partían de supuestos que no podían ser probados por ellas, no existía la independencia, más bien

todas eran partes de un gran edificio bien trabado. Solo la ciencia de la ciencia era independiente. Ninguna ciencia lo era por sí misma, sino como parte del universo de la gran ciencia. Independencia no significaba, pues, en realidad, más que la posibilidad de investigar separadamente unos problemas de otros. Esa ciencia de las ciencias que era independiente es la filosofía, pues no suponía otras y a la vez era supuesta por las demás. De esta ciencia dependía la verdad del resto, la calidad de verdad de sus proposiciones dependían de su relación con la verdad filosófica que, al no tener supuestos, podía llamarse absoluta. De esta forma, la posibilidad de la psicología llevó a Ortega al problema de la posibilidad de la verdad.

Este era el gran tema de «Sistema de la psicología», la verdad como fundamento de las ciencias; la verdad en la filosofía de la que bebían tanto la psicología como el resto de ciencias y sin la cual todas estarían bajo sospecha en cuanto a sus resultados, un tema que también era central en *Meditaciones del Quijote*, obra que latía bajo estas conferencias.

MIRAR, UNA NUEVA PERSPECTIVA

Tras la publicación de *Meditaciones del Quijote*, fiel a su deseo de dotar a la Liga de Educación Política de instrumentos para difundir sus ideas, Ortega fundó, a principios de 1915, el semanario *España*, una publicación con un perfil muy intelectual en la que colaboraron grandes mentes de la época, escritores, humanistas y filósofos como Miguel de Unamuno, Eugenio D'Ors (1881-1954) o Manuel Azaña. En el texto de presentación Ortega afirmaba:

> Todos sentimos que esa España oficial dentro de la cual o bajo la cual vivimos, no es la España nuestra, sino una Es-

paña de alucinación y de inepcia. [...] Si nuestro pueblo ha perdido la fe en todos los institutos oficiales, hace falta que la cobre en sí mismo. Es preciso reorganizar la esperanza española.

Sin embargo, pese a todos los esfuerzos de Ortega, tanto la liga como el semanario declinaron rápidamente; de hecho, a finales de 1915, la Liga de Educación Política no se había reunido más que en dos ocasiones, Ortega se había alejado del Partido Reformista y tampoco formaba parte ya de la dirección de *España.*

El año 1915 llegó a su fin con un Ortega dominado por un cierto pesimismo ante una España en situación de parálisis colectiva y dividida en dos bandos. Estaba dolido debido a que todos los buenos proyectos que podrían haberse llevado a cabo en ese año se habían esfumado. Pese a que la decepción había sido importante, encontró fuerzas para buscar nuevos proyectos, para iniciar nuevas aventuras intelectuales, menos ambiciosas y más realistas.

Ortega consideraba que su mocedad había finalizado y convenía cerrar una etapa, por lo que en enero de 1916 publicó una recopilación de sus mejores artículos de 1904 a 1912 titulada *Personas, obras, cosas.* La crisis personal de 1915 fue, no obstante, el germen de un nuevo proyecto editorial, *El Espectador,* concebido por Ortega como un proyecto unipersonal e íntimo, una forma de acercar al público sus aventuras y peripecias personales, que acabaría constando de ocho tomos, publicados entre 1916 y 1934. En dichos volúmenes Ortega publicó una parte de los textos que no habían podido ver la luz en *Meditaciones* como es el caso de los textos sobre Baroja, Azorín o El Escorial.

Si en *Meditaciones del Quijote* se había propuesto «meditar» y «salvar», ahora Ortega hablaba de «mirar», una activi-

dad aparentemente menos ambiciosa que en última instancia escondía, sin embargo, el mismo objetivo que *Meditaciones.* Su atención se detuvo en esta obra sobre temas variados: filosofía, arte, literatura y viajes, y su intención no era otra que mostrar su personal perspectiva de la realidad circundante. Ortega creyó necesario dejar a un lado la política debido a su carácter utilitario, por lo que, ante el imperio de la mentira que suponía esta, apostó por una cultura de fines más que por una cultura de medios. En definitiva, el madrileño aspiraba a menos practicismo y a más sinceridad.

Ortega tenía como objetivo huir de verdades absolutas y apartarse tanto el escepticismo como del relativismo, para lo que ofreció su solución perspectivista. Para él, el punto de vista individual es el único desde el que puede mirarse el mundo con sinceridad. La verdad, el mundo, la vida se quiebran en múltiples vertientes y a la vez cada hombre tiene una misión particular en el desvelamiento de la verdad. Ortega se decidió, pues, a describir la vertiente que hacia él enviaba la realidad y así arrojar un poco de luz sobre la realidad española. Tanto Ortega como sus contemporáneos habían vivido hasta entonces bajo la bandera de la modernidad, la cual significaba en política el progresismo y en filosofía, el positivismo. Ortega deseaba desmarcarse de ella, por lo que declaró categóricamente: «No soy nada moderno; pero muy siglo XX».

Con *El Espectador* Ortega abrió una trayectoria en su vida que fue capital y que coexistió con otras menos voluntarias y personales, como los cursos y las publicaciones de los que dependía el sustento de su familia. Pese a las obligaciones más acuciantes, Ortega supo volver de cuando en cuando a ese proyecto donde las cosas interesaban por sí mismas con la voluntad de llegar a ese público con el que se sentía en sintonía. En ningún caso entendió *El Espectador* como algo distinto a su filosofía, por el contrario, era la puesta en marcha de la

misma en su forma más auténtica. Más que una obra «sobre» filosofía es una obra que «hace filosofía».

Hasta 1921 la obra de Ortega se movió entre los artículos de periódico y tres volúmenes de *El Espectador*; sin embargo, en 1922 se sumará la publicación de *España invertebrada* y, un año más tarde, de *El tema de nuestro tiempo*, obras en las que Ortega recupera, especialmente en la segunda, una actividad filosófica de carácter más teórico.

Capítulo 3

UNA FILOSOFÍA CONECTADA CON LA VIDA

Las ideas de *Meditaciones* cristalizaron en lo que Ortega llamó el «raciovitalismo», término que acabaría denominando toda su filosofía; su objetivo era transformar la razón abstracta de las filosofías anteriores en una razón más vinculada a la vida, perspectiva que desembocaría en una profunda redefinición de los conceptos de «élite» y «las masas».

Las primeras dos décadas del siglo XX estuvieron marcadas tanto en España como en Europa por crisis económicas y humanitarias que desembocaron en guerras, revoluciones y conflictos políticos de todo tipo. Concretamente en España, entre 1917 y 1923 los problemas políticos se multiplicaron, y Ortega, pese a su desengaño de la política, se vio obligado a retornar a ella, al menos como periodista. Su actividad crítica en esos años fue frenética.

España sufrió en esa época diversas crisis no solo políticas sino también militares, sociales y económicas. Los militares, defendiendo intereses propios como la subida de salarios o la regulación de los ascensos, intervinieron activamente en la política española a través de las llamadas Juntas de Defensa, grupos de presión sobre el poder civil amparados por el rey Alfonso XIII.

Por su parte Europa vivía las consecuencias que la Primera Guerra Mundial (1914-1919) había dejado a su paso: la reconfiguración de los países europeos, el establecimiento de nuevas fronteras y una gran crisis socioeconómica, ade-

más de humanitaria, por la pérdida de millones de vidas humanas. La Revolución rusa de 1917 dio paso en el este de Europa al totalitarismo soviético, mientras en Italia crecía el fascismo y en Alemania iniciaba su ascenso imparable el nazismo, alentados por políticos populistas que se aprovechaban de la terrible situación económica por la que atravesaban aquellos países tras la Gran Guerra.

La Primera Guerra Mundial provocó un importante crecimiento económico en España, que no participó en ella, pero las ganancias no se tradujeron en beneficios para las clases obreras sino al contrario, se dio una notable subida de precios que empobreció más si cabe a las clases más bajas, por lo que el movimiento obrero se radicalizó. Las huelgas fueron continuas pero destacó entre ellas la huelga general de agosto de 1917, apoyada de forma masiva en los círculos industriales de Madrid, Barcelona, País Vasco y Asturias, con un balance final de setenta y un muertos y más de dos mil detenidos, el reflejo de una sociedad que reclamaba reformas urgentes.

EL CAOS POLÍTICO

En esos años la alternancia de partidos en España era ya insostenible y el rey Alfonso XIII comenzó a pedir la formación de gobiernos de concentración, que resultaban inestables y muy poco resolutivos. Entre 1917 y 1923 llegaron a formarse nada menos que once gobiernos.

Por otra parte, la violencia callejera crecía desmesuradamente por todo el país, y con mayor intensidad en las grandes ciudades; entre 1918 y 1923 se produjeron más de ochocientos atentados, entre ellos el que acabó con la vida del presidente del gobierno en 1921, el conservador Eduardo Dato (1856-1921).



En septiembre de 1923, el capitán general de Cataluña Miguel Primo de Rivera (delante, a la izquierda) decidió asumir la responsabilidad de un gobierno fuerte y dio un golpe de Estado con el beneplácito del rey Alfonso XIII (delante, en el centro). Ortega vio en el golpe de Estado un cierto síntoma de vitalidad nacional y sus críticas al mismo fueron, en un principio, muy moderadas, aunque a finales de los años veinte, su distanciamiento respecto al dictador se hizo patente.

En ese mismo año tuvo lugar otro suceso de graves consecuencias: el desastre de Annual, en el frente de Marruecos, donde perdieron la vida unos diez mil militares por la intensificación de las incursiones en El Rif tras el intento de someter todo el territorio. Ante la rebelión de los rifeños, la desorganización y el caos del Ejército español provocaron una sangrienta derrota. Ante la inmensa pérdida de vidas humanas, la sociedad española pidió responsabilidades al gobierno, al rey y a los oficiales del Ejército, alarma social que culminó en 1923, fecha del golpe de Estado del general barcelonés Miguel Primo de Rivera.

El profundo malestar del Ejército, la indecisión del gobierno y la falta de confianza de Alfonso XIII en el sistema de la Restauración permitieron que el golpe militar no encontrase oposición. Primo de Rivera llegó con la intención de solucionar los problemas más graves y luego marcharse: liberar al país de los viejos políticos, acabar con el caciquismo, poner solución al desgobierno y las revueltas sociales, acabar con las amenazas separatistas, etc. El golpe contó con un apoyo social importante y tan solo los anarquistas y los comunistas manifestaron su repulsa. De hecho, Ortega no mostró ningún rechazo a este programa de actuación de los militares, ya que de alguna forma se ponía fin al régimen de la Restauración y se intentaban solucionar los problemas más urgentes.

Entre 1923 y 1925 se realizaron muchas reformas capitaneadas por el gobierno militar como la suspensión de la Constitución de 1876 o la prohibición de las actividades tanto de los partidos políticos como de los sindicatos. A partir de 1925 Primo de Rivera se rodeó de políticos para iniciar una segunda fase de la dictadura, pero de inmediato comenzó a perder apoyos y en 1926 su proyectó empezó a tambalearse.

En este convulso contexto, Ortega hizo un devastador análisis crítico de su circunstancia:

> Pocas veces han vivido los hombres menos en claro consigo mismos, y acaso nunca ha soportado la humanidad tan dócilmente formas que no le son afines, supervivencias de otras generaciones que no responden a su latido íntimo. De aquí el comienzo de apatía, tan característico de nuestro tiempo; por ejemplo, en política y en arte. Nuestras instituciones, como nuestros espectáculos, son residuos anquilosados de otra edad.

En el contexto más propiamente filosófico se propuso profundizar en aquel programa que había establecido en *Meditaciones del Quijote* y decidió avanzar en sus propuestas teniendo en cuenta las nuevas aportaciones que en Europa estaban alumbrando los filósofos y científicos más influyentes: el análisis sobre la decadencia de Occidente de Oswald Spengler (1880-1936), la teoría de la relatividad de Albert Einstein, los análisis sobre biología de Jakob von Uexküll (1864-1944), o las investigaciones sobre la cultura de Heinrich Rickert (1863-1936). Fue en su trabajo *El tema de nuestro tiempo* donde más explícitamente anunció la tesis que daría nombre a su propuesta filosófica: el raciovitalismo, que podría sintetizarse en la idea de que si hasta entonces había primado la razón pura, había llegado el momento de que se impusiera una razón vital. Este era para Ortega el tema clave de su tiempo y la piedra angular de una filosofía a la altura de su época.

Una comprensión correcta del raciovitalismo exige, en primer lugar, explicar aquello que no es. De esta forma Or-

tega se desmarcó del resto de propuestas filosóficas tanto de su época como del pasado. El raciovitalismo, según Ortega, se alejaba tanto del relativismo y el escepticismo, como del racionalismo y del vitalismo.

Efectivamente, para Ortega el relativismo era una forma de escepticismo que apostando por la vida individual renunciaba a la verdad en cuanto saber firme. Por su parte, el racionalismo, como tendencia antagónica, para salvar la verdad renunciaba a la vida. Ambas propuestas suponen escindir, por un lado, lo que concretamente somos, la realidad más vital palpitante e histórica; por otro, un núcleo racional que renuncia a la vida y aspira a capacitarnos para alcanzar la verdad en cuanto espectros ideales ajenos a la historia y a las vicisitudes propias del individuo.

De uno de sus grandes exponentes del racionalismo, Descartes, Ortega afirmaba: «Decide que el verdadero mundo es el cuantitativo, el geométrico; el otro, el mundo cualitativo e inmediato, que nos rodea lleno de gracia y sugestión, queda descalificado y se le considera, en cierto modo, como ilusorio». La modernidad vivía desde entonces bajo ese presupuesto y en él se asentaban tanto su física como su filosofía. Sin embargo, Ortega opinaba que dicha propuesta era antinatural pues no respetaba el ser de las cosas. La historia y la vida no podían ser regidas por principios de carácter matemático; el hombre cartesiano desarrolló una gran sensibilidad para la perfección intelectual, pero fue nulo para la comprensión de todo lo espontáneo.

En definitiva, mientras el racionalismo se quedaba con la verdad y abandonaba la vida, el relativismo prefería la movilidad de la existencia a la quieta e inmutable verdad.

De la misma forma que en su primer libro Ortega expuso que era necesario contar tanto con el yo como con la circunstancia, al comenzar a madurar sus ideas, prefirió hablar

de la necesidad de vincular la razón y la vida o la cultura y la vida, pues la cultura no era para él más que el fruto de la razón. De esta forma, la filosofía de la cultura que en *Meditaciones* era germinal comenzó a desarrollarse y consolidarse.

En busca de una razón humilde

La razón o la cultura no era algo desconectado de la vida, más bien era una función vital, por lo que no podían entenderse por separado. El problema residía en que las creaciones culturales parecían tener un valor superior más allá de la vida, cierta transvitalidad, de ahí que los productos de la razón suelen llamarse objetivos como si no tuviesen nada que ver con el sujeto. Sin embargo, Ortega entendió que las actividades humanas necesitaban ser regidas siempre por dos imperativos: el cultural y el vital. Si la cultura se desconecta de la vida, la cultura se seca, pierde su sentido e incluso en ocasiones se convierte para el sujeto en un problema, un obstáculo para vivir.

> **No hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad.**
>
> *El tema de nuestro tiempo*

Era necesario frenar las pretensiones soberanistas de la razón sobre la vida, pues la razón, en último término, es una serie de actividades biológicas como lo es la locomoción o la digestión. En lugar de vivir para la cultura, para el arte, para la ciencia o para la moral, convenía en aquella nueva era filosófica vivir para la vida misma. Hasta entonces se había padecido una grave enfermedad que había afectado a la estimativa y no había permitido colocar la vida como lo más valioso. La vida humana se medía en función de la razón, no era más que un instrumento de la cultura. El valor de la vida se buscaba fuera de ella, como si en ella misma no hubiera

ninguna cualidad estimable. En lugar de decir que la vida era para la cultura, Ortega observó que la cultura era para la vida. La razón debía someterse a una cura de humildad y así quedó situada en un segundo plano ontológico frente a la vida.

Por otra parte, la propuesta raciovitalista podía encasillar a Ortega dentro de la corriente filosófica del vitalismo; sin embargo, el filósofo madrileño se distanció también de esta postura. Henri Bergson (1859-1941), máximo exponente del vitalismo filosófico, entendía que la razón no era el modo superior de conocimiento ya que frente a él se alza otra forma de conocer protagonizada por el vivir mismo. El filósofo francés argumentaba que al vivir las cosas íntimamente se da un acto de conocimiento diferente del racional que permite acceder a un plano de la realidad más profundo. Esta línea de pensamiento fue rechazada por Ortega, que no aceptaba más modo de conocimiento teorético que el racional, si bien no desconectado de la vida. Ortega en este sentido no iba contra la razón sino contra el racionalismo, el cual, llevado por una peculiar ceguera, cree que las cosas se comportan como dictan nuestras ideas.

La vida se convierte con el raciovitalismo en la principal protagonista de la filosofía de Ortega. Si en *Meditaciones del Quijote* el yo o la conciencia fueron la principal referencia filosófica, en los años veinte la vida se convirtió en la piedra angular de su pensamiento y entendió que era necesario profundizar en ella, aunque sería ya cerca de 1930 cuando llevaría a cabo esa tarea con detenimiento en el curso «¿Qué es filosofía?».

La principal cualidad de la vida es su altruismo, es una continua emigración del yo hacia lo otro, el vivir mismo es ya por sí estimable. Si bien es cierto que la vida se interesa por las cosas, lo importante no son las cosas sino el hecho de

interesarse. «No son, pues, los valores trascendentes quienes dan un sentido a la vida, sino, al revés, la admirable generosidad de esta, que necesita entusiasmarse con algo ajeno a ella.»

Ahora bien, Ortega distinguió formas más o menos valiosas del vivir. Hay vidas ascendentes y vidas decadentes, vidas logradas y vidas malogradas, declaró Ortega. Las vidas humanas pueden ordenarse jerárquicamente en función de su vitalidad, si en la parte alta de la escala se sitúa la nobleza, en la parte más baja se hallaría la vileza, la degradación. Por ello, en el debate sobre pedagogía referido a si *El Quijote* debía ser leído o no en la escuela, Ortega expresa su reticencia. Para el filósofo no es la obra cervantina una prioridad para la vida de los escolares, sin embargo resulta urgente que a los niños se les creen inquietudes, se les estimule la vitalidad, la cual será el motor de todo el aprendizaje:

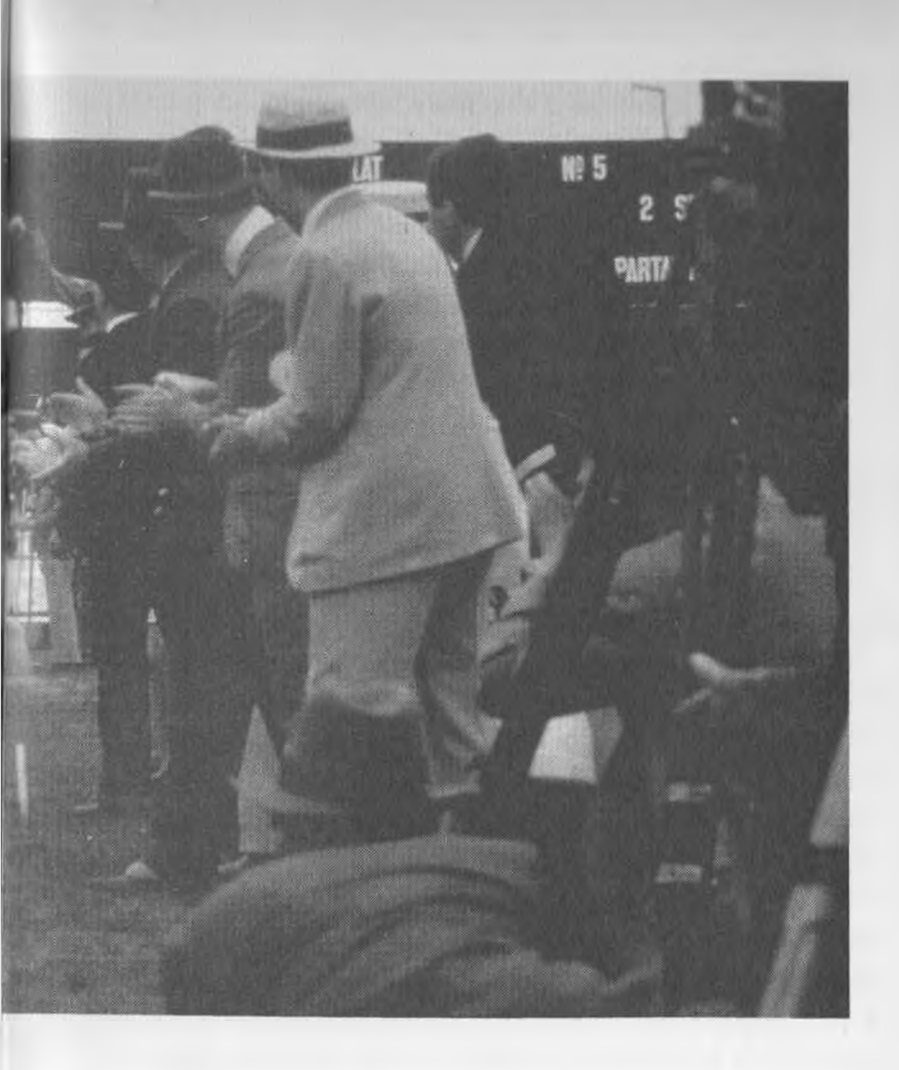
> La enseñanza elemental debe ir gobernada por el propósito último de producir el mayor número de hombres vitalmente perfectos. Lo demás, la bondad moral, la destreza técnica, el sabio y el «buen ciudadano», serán atendidos después. Antes de poner la turbina necesitamos alumbrar el salto de agua.

Esta necesidad de potenciar la vitalidad era para Ortega también la razón de buena parte de los problemas tanto europeos como españoles. Entendió el filósofo, desde un cierto pesimismo, que Europa y España estaban faltos de vitalidad, faltos de apetitos, faltos de impulsos vitales para reconstruirse. En la modernidad racionalista el paradigma más significativo para comprender la vida humana había sido el trabajo; en cambio, el siglo XX debía ser la era del deporte, el cual representa mejor la esencia de la vida. En el trabajo es la finalidad de la obra la que aporta el valor al es-



EL ESPÍRITU DE LA NUEVA ERA

Especialmente en los años veinte, Ortega dedicó diferentes reflexiones sobre la vida y el esfuerzo deportivo. Parte el filósofo de dos formas de entender la existencia contrapuestas: el espíritu industrial y el espíritu deportivo. El espíritu industrial calculaba siempre la reducción del riesgo aun a costa de minimizar el alcance de las acciones. Es un espíritu dominado por una razón técnica que solo se interesa por el resultado. Esta forma de vida, según Ortega, propicia la aparición del hombre masa. El espíritu deportivo entiende que el riesgo nunca es motivo para no ac-



tuar, es un esfuerzo libérrimo y heroico que se basa en la confianza en el propio poder. Es un espíritu dominado por una razón práctica, estética y ética que derrocha esfuerzo por el placer mismo de llevar a cabo la acción. Esta es la base de lo que Ortega considera una vida noble en sentido ético. En su opinión, Europa y España necesitan potenciar esta forma deportiva de la existencia que entiende la vida como tarea de libre invención y realización, espíritu plasmado con gran precisión en esta escena de la película *Carros de fuego* (1981), de Hugh Hudson.

fuerzo, en cambio en el deporte es el esfuerzo mismo el que dignifica el resultado, es como un esfuerzo lujoso. Era necesario dar al esfuerzo vital el aire jovial y generoso propio del deporte, pues para Ortega, en definitiva, había aparecido un nuevo valor, lo vital, no superado por ningún otro. Si la vida necesitaba de la cultura, la cultura también necesitaba de la vida, es decir, si «la vida inculta es barbarie; la cultura desvitalizada es bizantinismo».

Si el racionalismo y el relativismo son dos fracasos en cuanto a su acceso a la verdad, el raciovitalismo propone una posible salida. El individuo no es tan transparente como para no influir con su subjetividad en la percepción de la verdad, y a la vez, tampoco deforma sobremanera la percepción de las cosas. Es posible hablar de un término medio. El punto de partida del raciovitalismo en este aspecto es que el sujeto es selectivo, percibe unas cosas e ignora otras y ello sucede tanto a escala individual como colectiva. No solo cada individuo tiene una porción de verdad, sino que también cada pueblo ha gozado de una porción de ella. Todos tienen un lugar en la serie histórica. Así como dos personas viendo un paisaje no ven exactamente lo mismo, pero sus dos visiones son verdaderas, sucede que las perspectivas individuales son las formas en las que se da la realidad cósmica, la verdad. La perspectiva no deforma la realidad, más bien la organiza:

> Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. He aquí cómo esta, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, adquiere una dimensión vital. Sin el desarrollo, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituyen la vida, el universo, la omnímoda verdad quedaría ignorada.

No hay forma mayor de falsear la verdad que entendiendo que una perspectiva es la única válida para acceder a ella, o entender que una forma de ver el mundo vale para todas las épocas. Las filosofías pasadas pretendían alcanzar toda la verdad, intentaban ofrecer un mundo cerrado y con todos los problemas resueltos, ahora bien, más que el mundo en su claridad, tales propuestas no eran más que el horizonte de sus autores. En cambio, dijo Ortega que «la verdad integral solo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo; y así sucesivamente. Cada individuo es un punto de vista esencial. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta». De esta forma, el perspectivismo que Ortega comenzó a intuir en su primer libro quedó integrado en el raciovitalismo.

Para Ortega ya no eran posibles los utopismos racionalistas. Kant afirmó que los objetos tenían que adecuarse a las legalidades del entendimiento, por lo que, cuando desde ese sistema teórico se intentaba desarrollar una ética o una política, se proponían ideales grandiosos que superaban las capacidades efectivas del hombre o simplemente no tenían ningún soporte en la realidad. Frente a estas ideas, el raciovitalismo orteguiano es antiutopista. Ahora bien, su antiutopismo no puede ser asimilado al rechazo de todo ideal y de cualquier cambio en la vida de los individuos. Ortega no era un conservador en sentido político, apostó por el futuro y por el progreso, pero estudiando bien las posibilidades de la realidad; por ello habló de ideales posibles o realizables en lugar de utópicos. Propuso una comprensión realista de lo ideal donde las posibilidades de este surgieran de la misma circunstancia y no tanto del individuo. De esta forma su ética desembocó en una ética ontológica de la perfección y de la afirmación del ser, y su ideal no era otra cosa que el mismo desarrollo de lo que es la vida, con el objetivo de que

llegue a ser efectivamente lo que ya es como virtualidad. La ética dejaría de ser sublime y perfecta desde el punto de vista racional, pero con total seguridad se tornaría más sugerente, más estimulante, más realista.

ÉLITES Y MASAS

El raciovitalismo llevó a Ortega a pensar en la vida humana y en especial en la vida de los españoles y de los europeos. Que los ciudadanos del viejo continente integrasen la razón y la vida se convirtió en un desafío inaplazable. El pensador español se lanzó a realizar un diagnóstico de la vida española y de la vida europea para acompañarlos posteriormente de un programa de actuaciones que intentasen elevar el nivel político y moral de los ciudadanos medios europeos.

Analizar la vida de los europeos exigía una teoría sociológica sobre el origen de las sociedades, su funcionamiento y sus elementos dinamizadores. España en *España invertebrada* (1922) y, más tarde, toda Europa en *La rebelión de las masas* (1930) fueron objeto de sendos análisis que si bien pueden llamarse sociológicos, no son más que la aplicación de su filosofía raciovitalista al análisis de la comunidad humana.

En el fondo de la cuestión Ortega encuentra un problema compartido, un problema moral y político. Según Ortega, España se encontraba invertebrada, reinaba en ella una ruptura interior, un desorden tanto en el plano político como en el social. A escala europea, el problema era más amplio: Europa se había quedado sin moral. Sin embargo, ambos juicios tenían un origen común, una crisis en la relación entre las élites y las masas.

El análisis del problema español que Ortega plantea va de lo superficial a lo profundo. Aparentemente el problema español residía en la incompetencia de los políticos y en la existencia de particularismos separatistas que buscaban quebrar la unidad de la nación; sin embargo, Ortega creyó que tras estos síntomas existía un problema de mucha más hondura, y era imprescindible un análisis más profundo y un diagnóstico más preciso. En su opinión, las sociedades se construían en torno a proyectos y era necesario que alguien desarrollase un nuevo proyecto para la nación española que partiendo de su realidad fuera capaz de revitalizarla y desarrollar su potencial. Un proyecto era capaz de vertebrar un país, darle una razón para su unidad, por lo que si la sociedad española estaba resquebrajándose eso no era más que un reflejo de la ausencia de proyectos comunes.

La ausencia de este tipo de proyectos en la España contemporánea había generado una gran división entre grupos sociales, entre clases, entre gremios, etc. lo que dificultó gravemente la convivencia. Tales grupos no querían saber nada de los otros, eran como compartimentos estancos. Desde este particularismo, mucho más profundo que el meramente regional, creció el desprecio al resto de ciudadanos y aumentó la sensación de que no se necesitaba contar con nadie.

Ortega creía que una nación era una ingente comunidad de grupos e individuos donde unos contaban con otros, y cuando un grupo quería algo para sí, trataba de obtenerlo de acuerdo con los demás, a través de la voluntad general. El particularismo, en cambio, provocaba que ese ejercicio resultara humillante, lo que llevó a diversos grupos a tratar de imponer su voluntad optando por la acción directa. Ante esta situación, el filósofo propuso recoger todas las energías sueltas de España y unirlas como una sola soga, vertebrarla de nuevo.

Ortega estableció, a modo de ley sociológica, que en toda nación hay una minoría que ejerce una acción sobre una masa. Cada uno de estos elementos tiene un papel en la nación, unas obligaciones que favorecen la salud o la enfermedad de todo el cuerpo social. Cuando la masa no quiere ser masa, es decir, no quiere seguir a la minoría selecta, la nación se desmiembra. Por otra parte, si las minorías selectas no son ejemplares, es decir, no son capaces de generar una atracción en la masa, se tiene también el mismo resultado. No hay sociedad si no hay una minoría selecta y una masa que acepte su influjo. En este contexto, el problema español no era tanto un problema político como un problema moral, pues los elementos que componen la sociedad no respondían a lo que se esperaba de ellos. Las minorías se caracterizaban por su inmoralidad pública, las masas por su insubordinación contra toda minoría, y ello no solo en la política sino en todos los campos sociales, pues la ejemplaridad de las élites no debía reducirse a la política, afectaba a todos los ámbitos de la sociedad. España se arrastraba invertebrada en la convivencia social misma. Triunfaban en el ambiente colectivo las opiniones de la masa, siempre inconexas, desacertadas y pueriles, y ello se convirtió para Ortega en el síntoma de un problema mayor que el ya descrito. Tanto en España como en Europa se gestaba una rebelión a escala social que afectaba a la misma raíz de la convivencia, la rebelión de las masas. Estas, más allá de su insubordinación ante las élites, habían decidido dar un paso más en sus aspiraciones con lo que la degradación de toda Europa se hacía más intensa: ahora pretendían usurpar el lugar de las élites y tomar el control social sin dejar de ser masa.

La España del siglo XX es una España invertebrada.

La redención de las provincias y la decencia nacional

El hombre-masa

El análisis de Ortega del hombre-masa permite comprender mejor la realidad de este conjunto de seres humanos y su nivel moral. Para ello Ortega recurrió en *La rebelión de las masas* a ideas generales y a metáforas, a figuras representativas de estos sujetos. En primer lugar, la masa era para el filósofo un conjunto estéril de seres humanos. «Ya no hay protagonistas: solo hay coro», dijo Ortega. Nadie llevaba el peso de la trama en la sociedad. El hombre-masa era considerado como un ser sin proyectos ni ideales, en definitiva, sin moral. Era incapaz de prefijar su trayectoria y solo se dejaba arrastrar. «Su principal característica es que sintiéndose vulgar, proclama el derecho a la vulgaridad y se niega a reconocer instancias superiores a él»; Ortega entendió esa vulgaridad principalmente como la incapacidad para ejecutar actos creadores o culturales. En lugar de ello el hombre-masa anula su razón: «No quiere dar razones ni quiere tener razón».

En segundo lugar, la masa se componía de seres solitarios aunque todos viviesen en una misma sociedad. Su gran problema era que había cerrado su alma a los demás y al mundo que le rodeaba. Era insensible ante el mundo exterior; la masa se contentaba y se sentía perfecta con lo que encontraba dentro de sí; fundamentalmente vivía encerrada en sí misma y lo peor es que desde ese presupuesto deseaba gobernar la sociedad. Los hombres-masa formaban una sociedad, vivían juntos, pero a la vez habían perdido el proyecto o mundo compartido que una vez les unió.

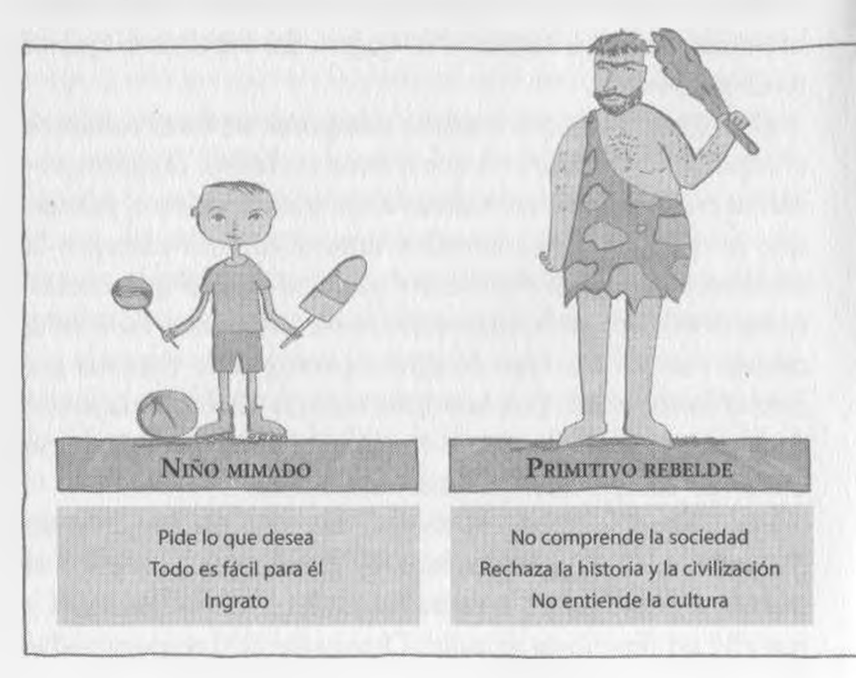
Por último, la masa era entendida como un conjunto de seres anclados en la naturaleza. El hombre-masa trataba el mundo cultural como si fuera naturaleza, no lo distinguía y por ello no descubría su valor. Ortega decía al respecto: «Lo

UN SER AMORFO, SOLITARIO Y PERDIDO

Ortega manejó cuatro figuras arquetípicas para ilustrar de forma pedagógica su idea del hombre-masa. El niño mimado ilustraba un mundo en el que la técnica y la democracia hacían todo tan fácil que el hombre-masa creía que no existían límites a su voluntad. Esa figura se caracterizaba por la libre expansión de sus deseos vitales. La sobra de medios le impedía vivir su propio y personal destino, por lo que su vida se atrofiaba. Frente a él, surgía el primitivo rebelde o bárbaro, insatisfecho, que se rebela contra la sociedad. La masa odiaba a muerte lo que no era ella, por lo que la destrucción del mundo cultural se convirtió en uno de sus objetivos prioritarios. En definitiva, el bárbaro tenía ideas, pero carecía de creatividad; vivía con la cultura, pero no de la cultura.

Los más peligrosos de la masa

El señorito satisfecho y el científico especialista constituían las otras dos figuras, quizá las más peligrosas o perniciosas. El señorito satisfecho cree poder comportarse en cualquier lugar como en su propia casa. Lo grave es que cada uno no puede hacer lo que le dé la gana



sino que debe hacer lo que tiene que hacer, es decir, responder a su vocación personal. El señorito satisfecho encarnaba la beatería de la cultura: le resultaba imposible la labor creadora de algún elemento cultural, pero era un gran adorador. Por último, el científico especialista es la encarnación de la vanidad por excelencia. Creía estar generando las posibilidades del mundo y pensaba que sabía acerca de cualquier tema, creyendo tener palabra en todos los ámbitos de la vida. Este tipo de pensamiento provoca una actitud dogmática y es la fuente de las mayores barbaridades de la historia. La forma más refinada de hombre-masa, pero también la más degradada. En definitiva, el problema de los hombres-masa es un grave problema moral, son personas desmoralizadas, seguidoras del trabajo que otros llevan a cabo e incapaces de realizar actos creadores fruto de su esfuerzo personal, no tienen proyectos propios, viven de rentas. La masa no pretende ni dar razones de sus actos ni tener razón para actuar de una determinada manera, simplemente anula su capacidad de pensar y de dar sentido a la realidad que le rodea.



civilizado es el mundo, pero su habitante no lo es: ni siquiera ve en él la civilización, sino que usa de ella como si fuese naturaleza». Uno de los síntomas más evidentes de esta incapacidad para valorar la cultura es el olvido de la historia, uno de los elementos definitorios del hombre-masa.

La minoría selecta

En contraposición al hombre-masa aparecía la figura del hombre noble, la minoría, un conjunto selecto que se caracterizaba por la autoexigencia, se medía por sus aspiraciones y no por sus logros. Por ello no podía identificarse con una clase social, sino con una clase moral. En el hombre excelente predominaba lo cultural sobre lo natural, la reflexión sobre la espontaneidad, de forma que el imperativo que seguía no era ser natural o espontáneo, sino que aspiraba a una norma o cultura que trascendiese lo meramente natural. Era un hombre creador, se vertía en lo que no era él mismo, se preocupa por lo otro, haciendo que la vida fuese realmente vida y así cumplía con su vocación original de entregarse al mundo en pos de unos ideales. El hombre noble estaba decidido a construir su vida y no a dejarse llevar por otros, para lo que debía contar con una cierta dosis de imaginación y fantasía.

> El hombre selecto o excelente está constituido por una íntima necesidad de apelar de sí mismo a una norma más allá de él, superior a él, a cuyo servicio libremente se pone. Recuérdese que, al comienzo, distinguíamos al hombre excelente del hombre vulgar diciendo: que aquel es el que se exige mucho a sí mismo, y este, el que no se exige nada, sino que se contenta con lo que es y está encantado consigo. Contra lo que suele creerse, es la criatura de selección, y no la masa,

> quien vive en esencial servidumbre. [...] Esto es la vida como disciplina —la vida noble.

A propósito del hombre noble, Ortega lanza algunas figuras que permiten comprender mejor su propuesta. El hombre noble era heredero, pero un heredero responsable y solidario. Estos atributos implican, por una parte, que sabe reconocer el valor de lo que hereda y muestra gratitud por ello; y por otra, que se siente interdependiente respecto al mundo y especialmente respecto al resto de personas, reconociéndose como una más y contando con todas.

Un carácter importante que también podía atribuirse a la nobleza rectora era un cierto ascetismo: «Son los hombres selectos, los nobles, los únicos activos y no solo reactivos, para quienes vivir es una perpetua tensión, un incesante entrenamiento. Entrenamiento = *áskesis*. Son los ascetas». Los deportistas son los ascetas por excelencia y en ellos se aprecia una vida regida por principios, por un rigor y por un orden que permite alcanzar objetivos.

Ahora bien, el asceta se caracteriza sobre todo por mantener una fuerte tensión vital, una vitalidad desbordante. No puede vivir en el hermetismo, más bien sus logros se deben a un trabajo en equipo, pues siempre necesita de acompañamiento y de consejo, lo que permite destacar su capacidad para estar abierto a los demás y a la tradición de los que le han precedido. El deportista es capaz de influir en la sociedad en gran manera, se convierte en ejemplo para el resto, pero su ejemplaridad es un trabajo de sugestión, no de fuerza.

La magnanimidad era, según Ortega, otra de las características importantes de la élite. Frente a aquellos imitadores y adoradores de lo ya establecido, de lo creado, la persona ejemplar debería destacar por su capacidad creadora, por su inquietud ante lo que le rodeaba. La diferencia entre el

hombre selecto y el vulgar residía principalmente en que el primero se exige mucho a sí mismo, el segundo está encantado consigo mismo.

Por último, el sabio humanista podría ser otra figura representativa del hombre noble. Se caracterizaba por poseer grandes conocimientos —pero no como un simple especialista—, poseía un talento integrador que rompía con las particularidades típicas del científico y trabajaba en un proyecto más amplio. Sus conocimientos iban acompañados de una gran humildad para reconocer sus limitaciones y de la necesidad de dialogar con otros investigadores para avanzar hacia la verdad.

HACIA UNA REGENERACIÓN DE ESPAÑA Y DE EUROPA

Vertebrar de nuevo la nación española exigía un proyecto ilusionante. Este debía ser creado por unos hombres nobles y egregios, por una élite que propusiera posibles ideales que volvieran a unir a los ciudadanos. Estos «grandes hombres» debían destacar no tanto por sus cualidades individuales, sino por la energía social que la masa depositara en ellos, por el entusiasmo que eran capaces de generar. La masa debía comportarse como tal y las élites debían ejercer también como minorías ejemplares.

Esta renovación moral permitiría tanto a España como a Europa emprender sendas de regeneración sin las que toda renovación política estaría abocada al fracaso. Con sus indicaciones el filósofo pretendió devolver a las masas a su lugar y, a la vez, replantear el liderazgo político europeo. Su propuesta apelaba a la búsqueda de la autenticidad personal de cada uno de los ciudadanos, de forma que siendo fieles a sí mismos pudieran aportar algo a la sociedad desde las élites

o desde las masas. Su propuesta pretendió remover conciencias y suscitar inquietudes, por lo que sus investigaciones sobre las masas y las élites se convirtieron en un acicate para que cualquiera de sus lectores decidiese replantear su existencia y aspirase a una cota mayor de moralidad.

En el terreno de la política propiamente dicha, Ortega realizó unas propuestas para Europa y para España que aunque en aquel momento fueron consideradas un tanto ingenuas y utópicas, con el tiempo ganaron reconocimiento y apoyo por parte de los responsables políticos.

La redención de las provincias españolas

En lo referente a la nación española, propuso Ortega una cierta revalorización de las provincias, una cierta descentralización del Estado. España debía sufrir cierta transformación, cierta movilización. El Estado y la política no tenían más sentido que hacer de los españoles un pueblo más activo, más capaz, más despierto, y para ello se debía contar con las provincias. España se encontraba organizada en cincuenta provincias desde el siglo XIX, y la propuesta de Ortega fue crear una serie de grandes comarcas: Galicia, Asturias, Castilla la Vieja, País Vasconavarro, Aragón, Cataluña, Andalucía, Levante, Extremadura y Castilla la Nueva. Ortega comprendió que el Estado no podía cuidar de toda la vida nacional, por lo que la creación de estas grandes comarcas permitiría mejorar la salud de toda España. Cada comarca debería gobernarse a sí misma con autonomía en todo aquello que no fuera estrictamente nacional.

Ortega quiso acercar la política a todos los ciudadanos: «No se puede hacer historia sin un pueblo que sepa nadar en la vida pública». Una gran ciudad en cada comarca y un

gobierno regional acompañado de una asamblea permitirían llevar a la política los verdaderos problemas de la mayoría de los españoles, por lo que un mayor número de ciudadanos se interesaría por la política y la concebiría como un asunto propio en el que todos fueran responsables. En definitiva, «La idea de la gran comarca significa el ensayo de construir un Estado que, por una parte, se acerque al hombre provincial, le proponga cuestiones públicas afines con su sensibilidad y le invite a resolverlas por sí mismo. En suma: un Estado que le interese».

Esta introducción de la mayor parte de los españoles en los temas políticos suponía para Ortega un inmenso crecimiento moral de todos ellos al hacerse cargo de su circunstancia.

Unos Estados Unidos para Europa

En cuanto al panorama europeo, Ortega propuso un proyecto de largo alcance, tan pretencioso y ambicioso como utópico en aquella Europa que salía de una Primera Guerra Mundial y se dirigía hacia una segunda contienda cuyas consecuencias serían aún peores en lo social, lo político y lo económico.

Ante el problema moral que Ortega había diagnóstico en el viejo continente, propuso la formación de los Estados Unidos de Europa, pues para Ortega Europa era una vasta sociedad desde su nacimiento, que precedía en el tiempo a los diversos países que la formaban. El punto de partida de Ortega tenía dos premisas. La primera es que lo que une a los hombres no es tanto un pasado común como la esperanza de un futuro compartido. La segunda, pensar que las naciones están definidas por barreras naturales como ríos o montañas es un error.

El concepto de una Europa unificada que sostuvo Ortega poco tendría que ver con el proyecto de Napoleón o Hitler. Estos querían unir los países, pero a la vez buscaban eliminar su diversidad; por el contrario, Ortega apostaba por oponerse a la homogeneidad impulsada por gobiernos tanto fascistas como comunistas. La pluralidad continental era para él un valor fundamental de la vida europea, y su objetivo no era mantener la civilización occidental, sino reconocer sus fracasos, sus limitaciones y establecer una ruta de regeneración.

Aunque en sus escritos no hay un esquema definido de su proyecto de unificación europea, puede rastrearse la idea en *La rebelión de las masas* y en menor medida en *Meditación de Europa*. Algunas de sus ideas más destacables son: un dirigismo político apoyado más en la persuasión que en la fuerza, que contase con los intereses de los hombres (que siempre responden mejor a sus entusiasmos que a la coacción ajena); la unidad no podía tener solo bases políticas sino también económicas; el Estado debía tener un poder limitado y debía servir más para la cooperación que para la coacción; sería una Europa federal en la que cada nación conservaría su estructura interna y sus instituciones; la estructura de poder federal se ocuparía solo de los problemas que rebasasen el alcance y la capacidad nacional.

El objetivo de todo este proyecto era la promoción de la vida de los individuos europeos. La unificación no podía violar o reducir la autonomía personal, sino dedicarse a su protección, a promocionar su libertad, por ello insistió en defender la diversidad y limitar el poder del Estado. La unidad de Europa era un medio para paliar la desmoralización establecida por el hombre-masa; la propuesta de Ortega se integraba por tanto perfectamente en su proyecto raciovitalista.

Por último, en el plano pedagógico, Ortega planteó una regeneración de la actividad universitaria que permitiese elevar el nivel moral de las élites, y por ello se vio obligado a redefinir la misión de la universidad.

Ortega intentaba seguir su programa iniciado en *Meditaciones del Quijote*, es decir, llevar a cada cosa a la plenitud de su significado, hacer de la universidad una institución auténtica. El punto de partida fue aclarar su misión y para ello necesitaba revisar su historia, la razón que llevó a unos hombres a inventar la institución universitaria. Cuando Ortega fue a su origen en la Edad Media, se percató de su misión original:

> La universidad medieval no investiga; se ocupa muy poco de profesión; todo es... «cultura general» —teología, filosofía, «artes»—. Pero eso que hoy llaman «cultura general» no lo era para la Edad Media; no era ornato de la mente o disciplina del carácter; era, por el contrario, el sistema de ideas sobre el mundo y la humanidad que el hombre de entonces poseía. Era, pues, el repertorio de convicciones que había de dirigir efectivamente su existencia.

La misión de la universidad era investigar y preparar profesionales, pero antes que eso debía aportar a los estudiantes una cultura básica que les permitiera saber a qué atenerse respecto al mundo, al prójimo e incluso respecto a uno mismo.

En este contexto, cultura significaba un conjunto de ideas o convicciones sobre el mundo, el hombre y la moral, es decir, una interpretación, una teoría sobre el mundo, una antropología y una ética, pero no cualquiera, sino a la altura de los tiempos, es decir, que tuviese en cuenta las investigaciones que se llevaban a cabo en las grandes disciplinas académicas como podían ser la física, la biología, la historia o la filosofía. Ahora bien, como Ortega dijo repetidamente,

tal contenido de ideas no coincidía con el contenido de las ciencias citadas, eran cosas diferentes, por lo que requerían ámbitos de enseñanza distintos.

Para llevar a cabo este proyecto, Ortega apostó por una facultad de cultura que fuera el corazón de la universidad. En ella se impartirían de forma transversal dichas asignaturas, de forma que todo alumno debería cursarlas para garantizar una formación integral al servicio de la regeneración social.

Es preciso lograr que cada individuo o —evitando utopismos— muchos individuos lleguen a ser, cada uno por sí, entero ese hombre.

Misión de la Universidad

Con esta reforma de la universidad, Ortega intentó alcanzar tres logros. En un primer momento se podría conseguir la educación de una pequeña minoría capaz de «mandar» en la sociedad, una minoría a la altura de los tiempos, capaz de influir moralmente sobre el resto de la sociedad, preparada para ejercer un liderazgo espiritual y no tanto político. Además, parece que el filósofo madrileño quería extender ese tipo de formación a toda la población posible. Estas personas cultas podían elevar el nivel del hombre medio, que nunca había estado tan por debajo de sus posibilidades, y revertir la situación descrita en *La rebelión de las masas*.

Un segundo logro de la propuesta orteguiana sería la humanización general de las profesiones, constituyendo profesionales más cultos y menos eruditos. Si había un grupo que necesitaba especialmente de esta humanización era el de los científicos, que habían caído en el especialismo.

En tercer lugar, se revitalizaría la vida universitaria, la institución de enseñanza superior recuperaría su esencia, su razón de existir, convirtiéndose en una creación humana más auténtica y no falseada; la universidad volvería a estar al

servicio de las personas y desarrollaría una función social en lugar de ser un centro de trabajo aislado, desconectado de la vida colectiva.

EL PROYECTO REPUBLICANO

A finales de los años veinte, la tensión política en España iba en aumento, así como el malestar en el ámbito intelectual. La expulsión de las cátedras de algunos intelectuales, el control de los programas de estudios y la represión violenta de las protestas estudiantiles generaron muchas dimisiones de docentes universitarios. Tras volver de una segunda estancia en Argentina, en 1929, Ortega renunció a continuar con sus clases de metafísica como protesta ante una dictadura cada vez menos respaldada socialmente.

En 1930 el general Primo de Rivera presentó su dimisión y dejó España rumbo a París donde murió el 16 de marzo de ese mismo año. La opción del rey Alfonso XIII, que ante la opinión pública había quedado vinculado a la dictadura, fue encargar un nuevo gobierno al militar y político Dámaso Berenguer (1873-1953) que restaurase un tipo de orden social y político muy alejado ya de las pretensiones de la mayor parte de la población. Ortega consideró un gran desacierto esta propuesta del monarca y destacó su insensibilidad ante una nación en la que el republicanismo estaba creciendo irremisiblemente.

El 15 de noviembre de 1930, ante la inoperancia del nuevo gobierno, Ortega publicó en *El Sol* «El error Berenguer» donde afirmó: «¡Españoles, vuestro Estado no existe! ¡Reconstruidlo! *Delenda est Monarchia*».

Para Ortega no había marcha atrás, la monarquía estaba acabada, España necesitaba dar un paso adelante, cambiar

hacia un régimen sin reyes ni dictadores. A principios de 1931 fundó, junto con el médico y científico Gregorio Marañón (1887-1960) y el escritor Ramón Pérez de Ayala (1880-1962), la Agrupación al Servicio de la República. Esta agrupación de intelectuales no tuvo vocación de partido político, su fundación tenía como objetivo facilitar la llegada de un régimen republicano. En su manifiesto fundacional este grupo de acción pública abogó por un sistema político que huyese de ensayos como el fascismo y el bolchevismo, los cuales habían acabado, según los representantes de la agrupación, asfixiando al pueblo. Ortega quería que los españoles pudiesen dar su máximo rendimiento vital y para ello creyó que la República era la solución adecuada.

En las elecciones municipales de abril de 1931, la Agrupación al Servicio de la República no se presentó como opción política, pero pidió los votos a favor de la candidatura republicana. En los núcleos urbanos se impuso en las elecciones y con ello se declaró la Segunda República española el 14 de abril. Con el advenimiento de la República se convocaron nuevas elecciones a las Cortes y algunos partidarios de la agrupación se integraron en partidos políticos de corte republicano y socialista. El mismo Ortega alcanzó un lugar en el Congreso como diputado por León, lo que le permitió durante ese año intervenir en política de forma directa. Sin embargo, a finales de 1931 su confianza en la República estaba ya resquebrajada.

La razón de su descontento residía en la voluntad por parte de líderes republicanos de excluir a una parte de la nación. La República no era para él el triunfo de un partido o de una mitad de los españoles, sino la entrega del poder público a la totalidad de la nación. Ortega creía en una España unida, sin bandos, trabajando por un proyecto común, de ahí que en sus discursos sobre la rectificación de la Re-





De izquierda a derecha, Antonio Machado, Gregorio Marañón, José Ortega y Gasset y Ramón Pérez de Ayala en el primer acto público de la Agrupación al Servicio de la República, —movimiento político que fundaron los tres últimos— celebrado en el teatro Juan Bravo el 14 de febrero de 1931. En el manifiesto que presentan a la sociedad española apuestan por una renovación del Estado alejada del fascismo y del bolchevismo. La República, frente a una monarquía agotada, se presenta como el modelo deseado y se espera de él que acoja a todos los ciudadanos y que luche por una puesta al día de la nación en técnica, economía y educación.

pública destaquen frases como: «¡No es esto, no es esto!» o «Estos republicanos no son la República». Hacia finales de 1932 se retiró de la vida política y concentró sus energías en su cátedra de la Universidad de Madrid. Ortega se había quedado solo con sus ideas; había entendido que no existía para él ningún futuro en la política, por lo que debía volver a su ámbito de trabajo más propio, el filosófico. Este aparente fracaso político abrió las puertas de un momento muy creativo a nivel intelectual en la vida de Ortega.

CAPÍTULO 4

LA VIDA HUMANA COMO REALIDAD RADICAL E HISTÓRICA

En su madurez Ortega propuso la «vida de cada cual» como el punto de partida de la construcción de la filosofía. A su entender, uno de los atributos clave de la vida era su naturaleza esencialmente histórica, reflexión que lo llevó a profundizar en un tipo de razón que tuviera muy presente la historia.

Terminada voluntariamente su labor política a finales de 1932, Ortega se dedicó en cuerpo y alma a la universidad y alcanzó así su momento de mayor creatividad. La nueva Facultad de Filosofía de Madrid encontró en Ortega y su «Misión de la Universidad» un programa de renovación, y algunas de sus intuiciones llegaron a hacerse realidad. Los grandes discípulos de Ortega que más tarde continuaron y conservaron su filosofía se forjaron en aquella facultad en los años previos a la guerra civil, como Julián Marías (1914-2005) o Antonio Rodríguez Huéscar (1912-1990).

Ortega estaba acompañado en la docencia por otros grandes filósofos como Xavier Zubiri (1898-1983) o Manuel García Morente, decano de la facultad. Fueron años de una gran producción intelectual; las lecciones y cursos sobre metafísica, sobre la vida humana, sobre el conocimiento y sobre la técnica constituyeron el eje vertebrador de su filosofía. A ello se sumaban libros como *Goethe desde dentro*, el octavo volumen de *El Espectador*, *Historia como sistema*, y muchos otros trabajos que Ortega desarrollaba aunque no publicaba.

La originalidad y prosperidad de la filosofía de Ortega contrastaba notablemente con los problemas de la República española, la cual atravesaba constantes convulsiones sociales y políticas que la llevaron al fracaso y que desembocarían en la guerra civil española (1936-1939) y la terrible posguerra.

LA VIDA COMO REALIDAD RADICAL

Los análisis de Ortega sobre la vida humana a partir de su idea raciovitalista le inducirían a estudiarla también desde un punto de vista estrictamente filosófico. La lectura del libro *Ser y tiempo* del filósofo existencialista Martin Heidegger (1889-1976) le llevó al convencimiento de que sus estudios sobre la vida humana debían trasladarse al terreno de la metafísica en lugar de quedarse en el de la antropología o la filosofía de la cultura. Más que un saber general sobre el «hombre», Ortega descubrió la necesidad de encontrar una realidad radical donde asentar su pensamiento y así aportar a su propuesta intelectual un fundamento más sólido. Este cambio de perspectiva que Ortega consideró la «segunda navegación» de su filosofía, es decir, la segunda derivación de su pensamiento, comenzó a tomar forma con las lecciones sobre *¿Qué es filosofía?* de 1929, complementadas ya en los años treinta por *¿Qué es conocimiento?* y *Principios de metafísica según la razón vital.*

Para los antiguos la realidad radicaba en las «cosas», para los modernos en la «subjetividad»; en cambio, para Ortega, radicaba en la «vida de cada cual». Con esta expresión se refería Ortega a aquella realidad en la que radican el resto de realidades, es decir, aquella en la que encuentro todo lo demás y a la que todo se refiere. A lo largo de los años veinte, la vida humana había ido tomando en su filosofía cada vez un mayor protagonismo, y sería ya a principios de los treinta



UNIDOS POR LA FENOMENOLOGÍA

En 1951, a propósito de unos encuentros sobre filosofía en Darmstadt, Ortega y Martin Heidegger se conocieron personalmente (en la imagen, ambos se saludan en dicho evento). La fenomenología de Edmund Husserl se cruzó en las primeras trayectorias de ambos pensadores, si bien cada uno de ellos desarrolló las intuiciones de esta de forma diferente. Para Heidegger la fenomenología se convirtió en ciencia del ser de los entes y por lo tanto en ontología. Así la metafísica dejó de consistir para el alemán en una disciplina filosófica especial y se convirtió en el acontecimiento radical de la existencia misma. Si bien Ortega no coincide completamente con Heidegger, es cierto que descubrió en este la necesidad de una ontología de la vida humana suficientemente fundamentada donde asentar su propuesta filosófica. Así llevó a cabo sus análisis sobre la vida humana como realidad radical, concepto que coincide con el *Dasein* o ser-ahí heideggeriano.

cuando Ortega encontró el lugar preciso para dicho concepto en el conjunto de su filosofía. Tanto el idealismo moderno (que presenta un yo que se traga el mundo exterior) como el realismo griego y escolástico (para quienes el yo no es más que un detalle del cosmos) quedaban en las antípodas de la propuesta orteguiana. Si Descartes partió del «yo pienso» para organizar su filosofía, Ortega partió del «yo vivo», el cual significa, en un primer momento, la coexistencia de mi yo con el mundo. No es verdad como entendía Descartes que radicalmente exista solo la conciencia, el pensar o el yo.

Si la filosofía de Ortega atisbó con la expresión «Yo soy yo y mi circunstancia» un nuevo nivel en el pensamiento, con su propuesta metafísica dicha expresión alcanzó su plenitud. El primer «yo» de la frase Ortega lo sustituyó por «mi vida», de forma que la realidad radical a la que había llegado estaría encabezada por la expresión: «Mi vida soy yo y mi circunstancia». Con ello el filósofo precisaba los términos y no generaba confusiones entre dos «yoes» que ya representaban dos elementos distintos en *Meditaciones del Quijote*, aunque entonces no tuviera la perspectiva necesaria para expresar su distinción. «Mi vida» contiene a mi yo y una circunstancia o mundo que no soy yo. Tanto el yo (o nuestra persona) como la circunstancia son realidades secundarias respecto de «mi vida». Ambas se dan juntas y una no tiene prioridad sobre la otra, son como aquellas parejas de dioses grecorromanos que solían denominarse *Dii consentes*, dioses unánimes que nacían juntos y eran inseparables.

Las categorías de la vida

Para comprender qué significaba la vida en cuanto realidad radical, Ortega intentó en diferentes momentos presentar sus

categorías más elementales. En primer lugar, Ortega reclamó un cambio de perspectiva en lo que se refería al «ser» mismo de esta realidad. Vivir es una forma de «ser», pero este concepto es replanteado por Ortega, lo que provocó un giro muy significativo de una idea inamovible desde el mundo griego. Si tradicionalmente el «ser» era lo suficiente o independiente, con Ortega el «ser» pasó a entenderse como «indigente», «ser» significó «necesitar»; a la vez, el carácter estático del ser tradicional quedó también en suspenso. Ortega apostó por una idea dinámica de «ser»: un funcionar del mundo sobre mí y, a la vez, un funcionar mío sobre el mundo. Desde este presupuesto Ortega se lanzó a un análisis de la vida como realidad radical en el que destacó especialmente tres caracteres o atributos: la vida se entera de sí misma, la vida se hace a sí misma, la vida se decide a sí misma.

El primer atributo que Ortega descubrió en la vida es que esta es pura actualidad, es evidencial. La vida no es un misterio, es patente, trasparente, aunque no reparemos normalmente en ella. Es ante todo un hallarme yo ante el mundo haciendo yo algo con él. «Vivir es lo que hacemos y nos pasa», dijo Ortega. Vivir es pensar, soñar, conmoverse, jugar, etc. Es esa realidad extraña y única que tiene el privilegio de existir para sí misma, pues todo vivir es sentirse vivir. Una piedra no se siente ni se sabe piedra, en cambio, vivir es una revelación por la que nos enteramos de que somos. Vivir es lo que hacemos, es encontrarse a sí mismo en el mundo ocupado con las cosas y los seres. Es convivir con la circunstancia, ocuparse con lo otro que no es uno mismo.

Nuestra vida encuentra siempre que no está hecha aún, sino que es preciso hacerla, tiene necesariamente que ser hecha a partir de su propio esfuerzo. Por ello dice Ortega que el carácter más obvio con que nos aparece la vida es la ejecutividad, su ser es ejecutivo. Ejecutividad es la nota que

conviene a algo cuando es un acto y se le considera como tal, es decir, verificándose, cumpliéndose, actuando. Quedó con esto suspendida la idea tradicional de substancia. Para Ortega la vida no era ya substancia, era ejecución.

> Nuestra vida, queramos o no, es en su esencia misma futurismo.
>
> *¿Qué es filosofía?*

La vida es siempre imprevista, no nos han preparado para ella ni la hemos elegido, es como un disparo a quemarropa. Nos encontramos en este mundo de forma incanjeable. No nos damos la vida, sino que nos la encontramos, lo que le da un carácter dramático. Nuestra vida empieza por ser la perpetua sorpresa de existir y ante el hombre adquiere la forma de un problema que es ineludible resolver, está constituida por una incesante forzosidad. Somos arrojados a la vida y como no tenemos más remedio que hacerla, vivimos sosteniéndonos a nosotros mismos, llevamos el peso de nuestra vida en cada momento. La vida pesa siempre, nadie puede hacerla por otro, es intransferible, es el ser individualísimo de cada uno. El ser de nuestra vida es lo que decidimos hacer, no nos viene impuesto.

«La vida es en sí misma y siempre naufragio», pero naufragar no es ahogarse. Ante esta situación el hombre tiene diferentes posibilidades. Vivir es vivir aquí y ahora, y aunque «aquí» y «ahora» sean rígidos, gozan de cierta amplitud, por lo que la vida es a la vez fatalidad y libertad. La fatalidad se aprecia en la limitación de las posibilidades; la libertad, en la capacidad para determinarnos a nosotros mismos entre el orbe impremeditado que es la circunstancia. Tenemos, queramos o no, un repertorio de posibles destinos a elegir, por lo que la vida es también destino. Vivir es estar decidiendo lo que vamos a hacer, y por tanto la vida es preocupación y no solo en los momentos difíciles, sino siempre y en

esencia no es más que eso: preocuparse. Cuando se vive sin preocupación, se vive vegetando, dejándose llevar; esa es la esencia del hombre-masa, el ser despreocupado. Cuando el hombre elige ante las posibilidades es como si comenzase a nadar en el mar que le circunda.

La vida es paradójica pues consiste en lo que aún no es, más que en lo que es. En la raíz misma de la vida hay un atributo temporal esencial al tener que decidir lo que vamos a ser: el futuro. Nuestra vida es ante todo toparse con el futuro, no es el presente o el pasado lo primero que vivimos, la vida es una actividad que se ejecuta hacia delante, más bien, el presente y el pasado se descubren en relación con el futuro.

La vida es desorientación, estar perdido. Ante el hecho de vivir el hombre busca una orientación radical y para ello pone en marcha el mecanismo de la razón, hace metafísica, hace filosofía: «Nuestra vida es, sin remedio, una de estas dos cosas: o sonambulismo o filosofía». El hombre es el único ente que existe sin tener un ser prefijado, necesita elegirse él su propio ser. Las elecciones exigen llevar a cabo una obra de imaginación, un trabajo fantasioso, pues es a través de la fantasía como se construye lo que se va a hacer en el inmediato. Sin la intervención de la fantasía el hombre es imposible. La vida humana es un género literario, es faena poética, es fantasía. Por esto Ortega llegó a afirmar que el hombre es un «animal fantástico».

Por último, la vida es siempre un lugar y una fecha, o lo que es igual, la vida es, por sí misma, histórica: «Mi vida es un acontecimiento absoluto que acontece a sí mismo». La vida es siempre lucha, el combate tragicómico es la sustancia de la vida y radica en la necesidad de que el hombre y el mundo que son mutuamente extranjeros, heterogéneos, se hagan homogéneos, se identifiquen. Vivir es aceptar libérrimamente esta tarea, es un esfuerzo deportivo más o menos

fallido por ser uno mismo. En este sentido la vida es liberación hacia uno mismo, y el uno mismo es lo que yo soy en el fondo. El problema es que el fondo es más abismático de lo que se cree y la vida se convierte así en un quehacer asentado sobre una radical inseguridad.

El yo o la vocación

Cada vida humana es una relación entre dos elementos: el yo y la circunstancia. Ninguno de los dos es elegido por el hombre. La circunstancia nos es impuesta y con ella hay que hacer la vida. Por otra parte, el yo, que Ortega llamaría también «vocación», lo descubrimos y nos exige un ejercicio de libertad personal para su realización. Ante la vocación podemos ser fieles o infieles, pero no podemos modificarla. La libertad permite elegir en la vida diferentes trayectorias en la medida que la circunstancia lo permite y aquellas responden o no a la vocación íntima.

Para Ortega el yo es solo un elemento de la vida, no es toda la vida. Consiste en ocuparse de su circunstancia, en verla, imaginarla, pensarla, amarla, odiarla, transformarla, sufrirla... El yo no es otra cosa que el que cuenta con algo, y «contar con» es un actuar, un hacer. Su realidad es dinámica, es puramente ejecutiva.

La vocación existe antes de que pueda ser pensada por el yo; es más, nadie consigue pensar por completo la vocación que en el fondo es. De ordinario, es el transcurso de la vida quien nos va descubriendo la vocación que somos. No es algo trascendente o misterioso, pero tampoco es algo intelectualmente sabido.

El yo es la vocación o programa de vida que todos se ven obligados a realizar dentro de la circunstancia, sin embargo

es independiente de esta. La vocación no es más que una cierta trayectoria vital, un comportamiento en el mundo. No me llama a un existir extramundano, sino a alguno de los infinitos modos imaginables de coexistir con las cosas.

En ocasiones se entiende que la vocación es un oficio: artista, maestro, militar, etc., pero un oficio no precisa por completo la vocación. La vocación comprende una porción de dimensiones vitales, de ocupaciones, que no van incluidas en los oficios, es un programa íntegro e individual de existencia. La vocación anticipa toda una vida con todos sus lados, facetas y dimensiones. Anticipa el que tengo que ser, pero no anticipa el que luego en choque con la circunstancia resulto ser. Por eso toda vida es trágica en su esencia, porque es contradicción, ya que es tener que realizar la vocación que soy yo en la circunstancia que no soy yo. Por eso afirmaba Ortega que «Vivir es hallarse entregado al enemigo —al mundo».

La idea de vocación nos hace reparar en otras características elementales del yo. La primera es su unicidad, pues el yo es otra cosa que la circunstancia, es heterogéneo a ella, no forma parte de ella. En segundo lugar, el yo existe fuera de sí mismo, en tierra extraña, es constitutivamente un forastero que no forma parte de aquello donde está. El yo es por esencia un emigrado, un desterrado. Yo soy único, mi esencia es solo mía, y tiene que ejecutarse en lo otro. El yo debe ejecutarse entre las cosas y las personas con un cuerpo que le ha caído en suerte y un alma dotada de voluntad, memoria e inteligencia.

En tercer lugar, ante las posibilidades de elegir me siento perplejo, yo soy constante y esencialmente perplejidad. La vocación no me es impuesta sino propuesta, exige mi libertad, por lo que las posibilidades que la circunstancia ofrece se despliegan ante el yo como una encrucijada.

Por último, el estar llamado a hacer algo con la circunstancia desvela que el yo es menesteroso sustancialmente y

activamente. El yo no es hermético, le penetran e inundan las cosas, le arrollan, y para afirmarse frente a ellas tiene que luchar, que esforzarse, estar haciendo siempre algo con ellas, a fin de escapar a su hostilidad.

El yo vive entre el mundo que crea y el mundo que se encuentra, es un centauro ontológico, dijo Ortega. En su tarea de obrar sobre la circunstancia, el hombre deja su huella en forma de diferentes artilugios, máquinas, objetos, por lo que puede decirse que el yo es esencialmente técnico. La técnica no es solo lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades, sino la reforma de la naturaleza que lleva a cabo, tanto es así que incluso puede conseguir que las necesidades no se sientan como tales. No es la adaptación del hombre al medio, sino más bien la adaptación del medio al hombre. La técnica se crea en función del bienestar que se quiere obtener, es un esfuerzo para ahorrar esfuerzo, y puesto que la idea de bienestar varía en la historia, la técnica tendrá también un marcado carácter histórico. La técnica es un aparato ortopédico al servicio de la existencia humana y de sus necesidades, nos ofrece seguridad, pero para Ortega todo lo que ofrece seguridad también era peligroso por su capacidad de aletargarnos y de acabar con la inquietud e inseguridad natural de los hombres.

Circunstancia o mundo

La circunstancia o el mundo es tan solo uno de los elementos de la vida humana y consiste en todo aquello de lo que el «yo» se ocupa. Coexiste con mi yo, está ante mí, en mi derredor, apretándome, manifestándose, entusiasmándome, acongojándome. El mundo es «horizonte vital que como la línea del mar encorva en torno nuestro su magnífica comba

de ballesta y hace que nuestro corazón sienta afanes de flecha, él, que ya por sí mismo, cruento, es siempre herida de dolor o de delicia».

El mundo vital se compone en cada instante para mí de un poder hacer esto o lo otro. Esas posibilidades son limitadas, por lo que Ortega llegó a llamar «prisión» a la circunstancia, pero a la limitación le acompaña cierta holgura sin la cual no puede existir la vida humana. Las posibilidades que componen la circunstancia tienen la virtud de presentarse ante nosotros como agradables o desagradables, atroces o benévolas, favorables o peligrosas. Los elementos del mundo en los que yo tengo que hacer mi proyecto no tienen, al igual que el yo, un carácter substancial. Lo que me rodea no son cosas, son más bien servicios, utilidades. Las cosas son medios o estorbos para la tarea del yo, un sistema de comodidades e incomodidades. El mundo de «mi vida» será el conjunto de facilidades y dificultades, aspectos y caracteres que «lo que no soy yo» ofrece a quien como yo necesita existir.

Cuando espontáneamente sabemos lo que vamos a hacer porque la circunstancia se nos muestra como facilidad, vivimos alterados en el mundo, fuera de nosotros mismos. Pero cuando lo que nos rodea se presenta como dificultad y resistencia, entonces no tenemos más remedio que retirarnos a nuestro interior, ensimismarnos para decidir lo que vamos a hacer porque hemos perdido el más urgente de los saberes: no el teórico que nos dice cómo es el mundo, sino el vital de saber a qué atenernos.

Una dificultad me descubre que algo me falta, que no cuento con algo. Según Ortega, las cosas empiezan a tener «ser» cuando faltan, pues el «ser» es lo que falta en nuestra vida y el pensamiento con su esfuerzo incesante se afana en alcanzarlo. Nos preguntamos sobre el ser de las cosas cuando ante algo no sabemos a qué atenernos, cuando se

nos presenta como un problema. El conocimiento no tiene pues un origen frívolo sino en la vida misma, por ello Ortega habla de razón vital.

Cuando, por ejemplo, «la Tierra» se convierte en un problema para mí y me pregunto por ella, debo tener una actitud contemplativa. Suspendo mi trato personal con el mundo, me recluyo en el pensamiento, salgo de la tierra que está ante mí y marcho hacia su ser que no está ahí. Cuando algo no es dócil a mi servicio, lo primero que encuentro es que no tiene ser, no es nada, es un enigma. Entonces aspiramos a convertir la inseguridad en seguridad. La angustia que provoca ese no saber a qué atenerse provoca descubrir nuestra soledad y buscamos una respuesta.

Encontrarse viviendo es encontrarse irrevocablemente sumergido en lo enigmático.

Ideas y creencias

Para Ortega la circunstancia es temporal y espacial, pero también es social, se compone de personas, que son un elemento clave en la búsqueda de respuestas a nuestras inquietudes vitales. Buscamos en el contexto social (es decir, en lo que otros han dicho o han hecho) la respuesta a nuestros problemas. Al detenernos sobre nuestra existencia, no parece que estemos completamente perdidos, hay una serie de convicciones que nos dan cierta firmeza, ya que si bien el hombre es menesteroso, también es heredero de una cultura.

Esas convicciones podemos tenerlas, en primer lugar, porque otros las tienen y las asumimos. En ese caso debe decirse que no son nuestras, no brotan de nuestra conciencia, son lo que Ortega llama «usos sociales», el elemento principal que conforma la estructura de la vida social. Por otra parte, están aquellas ideas a las que cada uno llega tras un tiempo de desorientación, son aquellas que Ortega califica de «efectivas», ya que brotan de cuestionarse las cosas. Con las segun-

das se avanza hacia el yo más auténtico de cada uno, con las primeras se suplanta nuestra personalidad y nuestro esfuerzo al reproducir lo que se oye y dice, se sustituye al auténtico «sí mismo» por una personalidad convencional o social.

Al vivir las personas encuentran trayectorias de existencia de hombres y mujeres pasados, encuentran médicos, ingenieros, físicos, labradores, etc., son las carreras o carriles que se han ido regulando en la sociedad. Pero la línea de la vida que hay que elegir es la de cada cual, es individualísima, son esquemas sociales de vida donde en el mejor caso por vocación y libre elección el individuo aloja la suya. La vida es una trayectoria individual que el hombre tiene que elegir para ser, pero las carreras son trayectorias genéricas y no coinciden exactamente con lo que el individuo quiere, dejan fuera de su carril importantes dimensiones de la vida personal.

El origen de las profesiones se halla en las necesidades sociales, las cuales no fueron de inicio más que inquietudes personales. Eso que hoy es una carrera fue vocación genial y creadora de un hombre que sintió la necesidad íntima y radical de hacer filosofía, de afrontar por sí mismo la problematicidad de la vida. Es siempre un individuo quien la siente primero, la sociedad no es nunca original ni creadora; ahora bien, más tarde se va institucionalizando tras la repetición y cobra independencia frente a los individuos, adquiere «como» una vida propia. Al desindividualizarse aparece como una necesidad social. Esto que sucede con las profesiones sucede también con todos los ámbitos de la cultura, con todos los campos del hacer humano que Ortega comenzó a llamar «campos pragmáticos» en su obra *El hombre y la gente.*

Con lo que la sociedad le ofrece, el hombre tiende a tranquilizarse, confía en ella, cree que la sociedad sabe, que la gente sabe cómo hay que actuar. El hombre al vivir se da cuenta de que está siempre en una circunstancia o mundo no solo

¿LO IMPORTANTE SON LAS FORMAS?

Los usos sociales son según Ortega actos culturales mecanizados. Se llevan a cabo porque la gente los practica y se convierten así en el elemento fundamental de la estructura de la vida social. Son muy útiles para el ser humano, facilitan las relaciones sociales, ofrecen modelos, formas de comportarse ante situaciones concretas, ahorran tiempo y energías. Sin embargo, en parte son también una amenaza, pues aquellos que solo viven de lo que hace la gente no ejercitan sus propias capacidades: los usos sociales pueden contribuir a aletargar a ciertos miembros de la comunidad. Los usos sociales se caracterizan básicamente por cuatro elementos comunes: los recibimos desde el mismo momento en que nacemos, pueden ejecutarse de forma mecánica, ejercen sobre las personas una cierta coacción, y su aparición, evolución o desaparición son procesos muy lentos que no dependen de personas concretas. Ortega hablaba de usos sociales fuertes y débiles en función de la presión más o menos intensa que ejercían sobre los individuos. Los primeros están más vinculados a las estructuras e instituciones sociales más férreas. Los segundos, a la vida cotidiana.

Meditación sobre el saludo

En sus lecciones sobre *El hombre y la gente* del curso 1949-1950, Ortega dedicó los capítulos IX y X a la exposición de un uso social débil paradigmático: el saludo. Los usos, en cuanto primera y más fuerte realidad con que nos encontramos, conforman nuestro mundo social, a través de él vemos el mundo de los hombres y de las cosas; el ejemplo del saludo es una muestra perfecta de la realidad de dichos usos. El saludo está ahí desde que nacemos, tiene un origen extraindividual, todos lo usamos sin cuestionarnos su significado, incluso aunque no comprendamos el gesto en sí mismo. Aunque en ocasiones no se entienda, es obvio que debe ponerse en práctica, por lo que en muchos casos no se hace voluntariamente. No practicarlo puede poner a alguien en una situación incómoda, es algo forzado por las circunstancias. Por último, la costumbre de saludar no puede desaparecer de pronto porque alguien deje de hacerlo, ni su aparición ni su desaparición dependen de un individuo.


Usos sociales
Derecho
Es la base de la confianza en la sociedad
Dinero
Es la base de las relaciones comerciales
Estado
Es la base del orden social
Fuertes
Convenciones de gran poder coercitivo sobre las que se construye la sociedad
Vestimenta
Ayuda al individuo a ordenar las relaciones sociales
Lengua
Es imprescindible para entender la sociedad en la que se vive
Saludo
Facilita la convivencia
Débiles
Convenciones de bajo poder coercitivo para la convivencia cotidiana

natural, de cuerpos minerales, vegetales o animales, también hay una cultura preexistente. Cultura es ese repertorio ambiente de respuestas a las inquietudes de la vida que se han ido dando a lo largo del tiempo. Este conjunto de respuestas conforman una interpretación de la vida y a la vez una justificación de nuestros actos, son los intentos por parte del hombre de orientarse a lo largo de las épocas; entre los elementos que la conforman tendrán un lugar destacado los citados «usos sociales».

Para Ortega la cultura (o la interpretación que damos a la circunstancia) nos hace estar seguros, nos salva, en la medida que nos convence. Ante la cultura tendemos a hacernos irresponsables y suplantamos nuestro yo por el yo inauténtico que me ofrece. El individuo admite esa respuesta de la gente sin pensarla, sin recrearla, solo porque los demás la piensan. De esta forma, el ser de las cosas que se mostró como nada, lo resuelvo recurriendo a nadie.

El yo tiene que existir, quiera o no, encajado en un yo social, en una tradición, en un mundo de ideas que no son suyas, con las que se encuentra y entre las cuales tiene que alojar las suyas, exactamente lo mismo que le acontece con el mundo físico. Cada época es como una ecuación específica entre razón y tradición, entre vida auténtica y vida convencional. Al preguntarnos por el ser de una cosa la tradición nos envía, automáticamente, un enjambre de respuestas ya hechas pero con distintas densidades: la ciencia por ejemplo proclama ideas que son el germen de una nueva tradición, tras ellas está la ciencia de ayer que nos tranquiliza más, nos parece la misma realidad, tras ellas todavía hay otro nivel que no se ve como ideas sino como la misma realidad efectiva, no dudamos de ellas.

«Si desnudamos la circunstancia mundanal en que estamos de cuanto sobre ella hemos pensado y recibido, la he-

mos vaciado por completo de ser y en su lugar hemos dejado un enjambre de punzantes problemas» y aparece una sencilla verdad. La circunstancia entonces no tiene ser, es en el fondo un enigma, lo que tiene de ser es mío y de los otros que me han precedido, pero a la vez descubre también el enigma que constituye al hombre mismo. Lo que es depende de quién sea yo y de lo que han sido los otros hombres, y el yo, a su vez, es el que tiene que habérselas con las circunstancias, el que tiene que ser en ella. En este sentido, dijo Ortega que hombre y circunstancia pelotean sobre el ser.

LA RAZÓN HISTÓRICA

La razón que Ortega estaba dispuesto a recuperar para hacer una filosofía a la altura de los tiempos, no solo debía estar conectada con la vida, sino también con la historia. Cuando Ortega hablaba del concepto de «razón histórica» no se trataba pues de un tipo de razón diferente a la razón vital, se trataba más bien de mostrar que la razón vital era constitutivamente razón histórica. Fue precisamente al desarrollar las categorías de la vida cuando la idea de razón histórica apareció con toda claridad, ya que al no entender Ortega la vida como una substancia sino como un acontecimiento histórico, la razón debía quedar también intrínsecamente unida a la historia.

El planteamiento de una razón histórica apareció ya propuesto por ejemplo en *Las Atlántidas*, un texto de 1924, aunque su desarrollo llegó en los últimos años de su vida. En dicho texto, a propósito del papel que juegan las culturas desaparecidas en el conocimiento de la verdad, afirmó Ortega:

> Más allá de las culturas está un cosmos entero e invariable del cual va el hombre alcanzando vislumbres en un esfuerzo

> milenario e integral que no se ejecuta solo con el pensamiento, sino con el organismo entero, y para el cual no basta el poder individual, sino que es menester la colaboración de todo un pueblo. Períodos y razas —o, en una palabra, las culturas— son los órganos gigantes que logran percibir algún breve trozo de ese trasmundo absoluto. Mal puede existir una cultura que sea la verdadera cuando todas ellas poseen solo un significado instrumental y son sensorios amplísimos exigidos por la visión de lo absoluto.

El filósofo español creyó que la razón debía tener un sentido histórico. La razón nos lleva a la verdad de las cosas, pero no en un acto individual y puntual, sino a través de la historia. De esta forma, las personas y en particular todas las culturas realizan su particular aportación al desvelamiento de la realidad. Con esta fórmula Ortega aportó a su perspectivismo y su raciovitalismo una cierta profundidad histórica y comunitaria. Sin embargo, cuando hacia los años treinta desarrolló la idea de la vida como realidad radical, se vio obligado a profundizar en el concepto de razón histórica a propósito del papel que la historia ocupaba en sus análisis de la vida humana.

La razón histórica fue el centro de muchos trabajos de Ortega, por ejemplo *En torno a Galileo*, de 1947, o *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, escrito entre 1933 y 1934. El más decisivo fue sin duda *Historia como sistema*, de 1941.

La vida es quehacer, pero antes de hacer algo hay que decidir lo que se va a hacer. Esta decisión no es posible sin partir de ciertas convicciones sobre lo que son las cosas que nos rodean. Dichas convicciones son el elemento necesario y principal para realizar el diagnóstico de una época y los cambios que se producen en estas son precisamente el contenido principal de la historia humana.

En *Ideas y creencias* (1940) Ortega distinguió con claridad entre aquellas creencias en las que «se está» y aquellas ideas que «se tienen». Cada uno de estos elementos tiene una función en la vida humana y un papel en la historia. Las ideas son creaciones que los hombres hacen para saber a qué atenerse en el mundo, forman mundos interiores y pueden tener diversos temas: la ciencia, la moral, la religión, etc. Las creencias constituyen el estado del hombre y forman un sistema, se apoyan unas en otras, se combinan, están jerarquizadas, por el orden que las conforma puede conocerse la vida humana en un momento dado. Comprender una comunidad humana en un momento dado dependerá del conocimiento de la creencia más básica, la que porta y vivifica a todas las demás. Si la Edad Moderna que Ortega veía agonizar había vivido de la creencia en la omnipotencia de la razón, la Edad Media había vivido, por otra parte, de la revelación, de su fe viva en un ente todopoderoso.

Las creencias constituyen pues el estrato básico de la arquitectura de nuestra vida, vivimos de ellas y por ello no solemos pensar en ellas, se dan por supuestas. Pensamos en lo que se nos presenta como problema, ante ello tenemos ideas, pero las creencias más que tenerlas, dice Ortega, las «somos». Ante el final de una época histórica como era la modernidad, el filósofo español entendía que sus creencias fundamentales estaban en crisis y era necesario generar nuevas ideas. La ciencia, la razón que sostenía la modernidad, ya no respondía adecuadamente a las inquietudes humanas y era el momento de hacer nuevas propuestas ya que lo propiamente humano «se escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla».

Para Ortega el hombre no era una cosa sino un drama, un quehacer que había que decidir. Para ello el hombre inventa proyectos en vista de sus circunstancias y ello llevó a Orte-

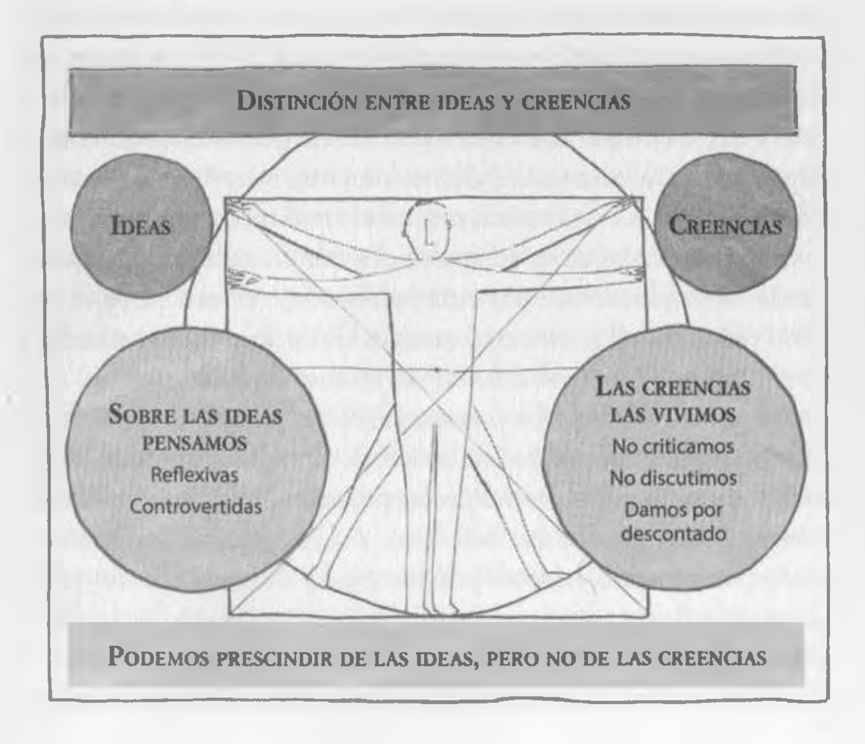
ga a decir: «El hombre es novelista de sí mismo, original o plagiario». La inestabilidad es lo único que hay fijo en el ser humano, es una entidad infinitamente plástica, permanente metamorfosis, por lo que puede incluso decirse que su sustancia es el cambio. Como el hombre hace su vida como el novelista hace novelas, Ortega apostó por una razón esencialmente narrativa. La razón tenía que ser necesariamente razón histórica si quería dar cuenta de la absoluta historicidad de lo real, en cuanto que lo real dado era ese puro acontecer que se llama «vivir».

Ante cada uno se despliegan múltiples posibilidades de ser, pero tras cada uno también puede observarse lo que se ha sido y lo que hemos sido actúa negativamente sobre lo que podemos ser. Las experiencias que se tienen a la espalda previenen de posibles errores en las elecciones futuras y así la vida es en realidad experiencia de la vida. Dicha experiencia no se compone únicamente de experiencias personales, también está integrada por el pasado de los antepasados que la sociedad en que se vive transmite. Lo que la sociedad transmite son básicamente usos sociales, tradiciones, creencias colectivas, las cuales tardan mucho en formarse y tienen también, como en lo individual, el pasado como punto de partida. El pasado se convierte de esta forma en la identidad del hombre, «el hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho». No queda pues otro remedio para comprender algo humano, tanto personal como colectivo, que contar una historia: «Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así porque antes hizo tal otra y fue de tal otro modo. La vida solo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica».

Si la realidad humana es evolutiva, su conocimiento ha de ser genético. La historia es un sistema de experiencias humanas que forman una cadena, por lo que no puede entenderse bien lo que es el hombre si no se atiende a su pasado. «Es

imposible entender bien lo que es este hombre "racionalista" europeo si no se sabe bien lo que fue ser cristiano, ni lo que fue ser cristiano sin saber lo que fue ser estoico, y así sucesivamente», afirmó Ortega. En ese sentido, la historia es la ciencia de la vida humana, pues para comprender algo humano necesitamos contar una historia. La conciencia histórica consiste en ver cada forma del mundo en su perspectiva temporal, emergiendo de otra anterior, emanando otra posterior. Ante todo asunto humano, antes de decidir nada sobre él, debe buscarse cuáles han sido sus tratamientos en el pasado.

Esta propuesta teórica tiene para Ortega una aplicación práctica inmediata: responder a la crisis española y europea. La comprensión de España y de Europa pasa por adentrarse en su historia, por conocer esta a fondo, por eso Ortega en su texto «Lo que más falta hace hoy», de 1935, invitó a leer



Según Ortega, siempre es posible prescindir de las ideas, que son creaciones humanas, pero no de las creencias, que constituyen un estrato anterior, un sistema básico sobre el que se edifica el sistema moral de cada época.

historia y en especial la historia del siglo XIX. Solo desde el pasado podría entenderse el presente. La insistencia de Ortega en estos temas le llevó a presentar en sus últimos años algunos ensayos y cursos sobre temas históricos como el dedicado a exponer y examinar la obra *Study of History* del gran historiador británico Arnold Toynbee (1889-1975), o los trabajos sobre Velázquez y Goya en los que a través del arte Ortega se adentró en diversos aspectos de la historia de España.

> El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia.
>
> *Historia como sistema*

La razón histórica tiene que determinar la estructura de las distintas épocas así como las leyes que rigen sus cambios; lo fundamental para esta forma de razón es determinar la estructura de creencias de una sociedad en un tiempo dado. Para Ortega el sistema de creencias es el conjunto de convicciones vigentes que comparte una sociedad en una fecha dada y que determina la estructura del mundo, la forma en que se da lo real a los vivientes. Las creencias no son pensadas, son conceptos culturales capaces de condicionar nuestras acciones e ideaciones. Son inconscientes porque contamos con ellas, con ciertas verdades que forman el suelo de nuestra vida. La razón histórica debe construir la historia, esclarecer la vida desde su subsuelo, que está constituido por la estructura de creencias que posee la vida en un momento dado.

Fue en el ya citado *En torno a Galileo* donde Ortega se decidió a explicar el porqué de las crisis y los cambios en la historia, así como a destacar el protagonismo de las generaciones humanas en el acontecer histórico. A Ortega le interesaba el concepto de «generación» porque estaba convencido de que la historia debía convertirse, junto a la filosofía, en la ciencia adecuada para tener un conocimiento estricto de lo humano. Cada una de ellas estudiaría una dimensión de la vida

humana, la filosofía su estructura, la historia sus variaciones en el tiempo. Para estudiar las variaciones de la vida humana era necesario descubrir el espíritu de cada tiempo, definir las creencias de cada generación, pues la historia no era más que el desarrollo y desaparición de estas. Los protagonistas de la evolución de las creencias son las personas, pero estas se agrupan en generaciones, las cuales son como los motores de la historia. Una generación no es simplemente un grupo de personas contemporáneas, es decir, que comparten un tiempo. Ortega propone que una generación es más bien un grupo de personas coetáneas, es decir, un grupo que ocupan una franja temporal de unos quince años y comparten una forma de existir, un estilo de vida. En cada época hay cinco generaciones conviviendo de las cuales dos son las que llevan el peso de la realidad histórica, aquellos que tienen entre treinta y sesenta años. Los niños, los jóvenes y los ancianos tienen un lugar secundario. Las dos generaciones maduras recogen las creencias, el peso de la historia hasta entonces, las evalúan, las asimilan o las critican, se generan nuevas ideas que compiten entre sí: «La generación es el paso con que camina la historia, y por eso la vida humana consiste en un drama de arquitectura diferente para cada generación».

De esta forma con cada generación van cambiando las vigencias sociales de una forma más o menos brusca. Cuando el cambio es muy radical la humanidad se halla ante una crisis histórica, la cual supone una destrucción de las creencias más profundas de la vida, por lo que el ser humano necesita crear ideas fuertes que con el tiempo vuelvan a dar estabilidad y seguridad a la vida humana. Si el Renacimiento fue una de estas etapas, también Ortega entendió su época como una época de crisis al entrar en duda el poder de la razón matemática, suelo donde se asentaba el resto de creencias modernas. En todas las crisis históricas el hombre intenta

salvarse podando la excesiva fronda cultural, desnudándose y añorando la sencillez primigenia, es decir, se lleva a cabo un trabajo de destrucción de la cultura de cuyas cenizas se forjará una nueva etapa histórica. Ante la crisis de la modernidad Ortega propuso su idea de razón vital con el ánimo de iniciar la conformación de un nuevo sistema de creencias.

LA GUERRA Y EL EXILIO

En 1934 se produjo en Asturias una rebelión social, encabezada por los mineros, que fue reprimida con gran dureza por el Ejército; en ese mismo año, se dio una insurrección en Cataluña con la proclamación del Estado catalán que provocó la declaración del estado de guerra. Tras varios intentos de golpe de Estado y diversas huelgas revolucionarias, el momento crítico tuvo lugar con el asesinato del líder de la oposición José Calvo Sotelo (1893-1936), ante el cual las tropas militares comandadas por Francisco Franco (1892-1975) reaccionaron el 17 de julio de 1936 dando inicio a la guerra civil.

Debido a la inseguridad que se respiraba en Madrid tras el estallido de la guerra y a los asesinatos selectivos que tenían lugar, Ortega se dejó convencer para trasladarse junto con su familia a la Residencia de Estudiantes, donde la presencia de estudiantes extranjeros daba una cierta seguridad. Ante las presiones que recibió para declarar su apoyo incondicional a la República, Ortega decidió dejar el país rumbo a Francia, donde inició su exilio. Entre noviembre de 1936 y octubre de 1939 vivió en París y visitó Leiden invitado por su amigo el historiador holandés Johan Huizinga (1872-1945). En 1939, en vista de la inminente invasión del ejército de Hitler, Ortega partió hacia Argentina, donde residiría hasta 1942.

Su delicada salud, su difícil situación financiera y el frío recibimiento por parte de los argentinos llevó a Ortega a afirmar que aquellos fueron los peores años de su vida. Sin embargo, siguió trabajando e impartió cursos como *La razón histórica*, aunque en cuanto le fue posible, en marzo de 1942, dejó Argentina y se instaló en Lisboa, donde comenzó su última etapa como exiliado. En Portugal escribió algunos de sus trabajos más conocidos, como el prólogo a *Veinte años de caza mayor*, el ensayo sobre Velázquez y el libro inacabado y publicado póstumamente *La idea de principio en Leibniz*, que había ideado como la propuesta más sistemática de su filosofía.

El regreso a España

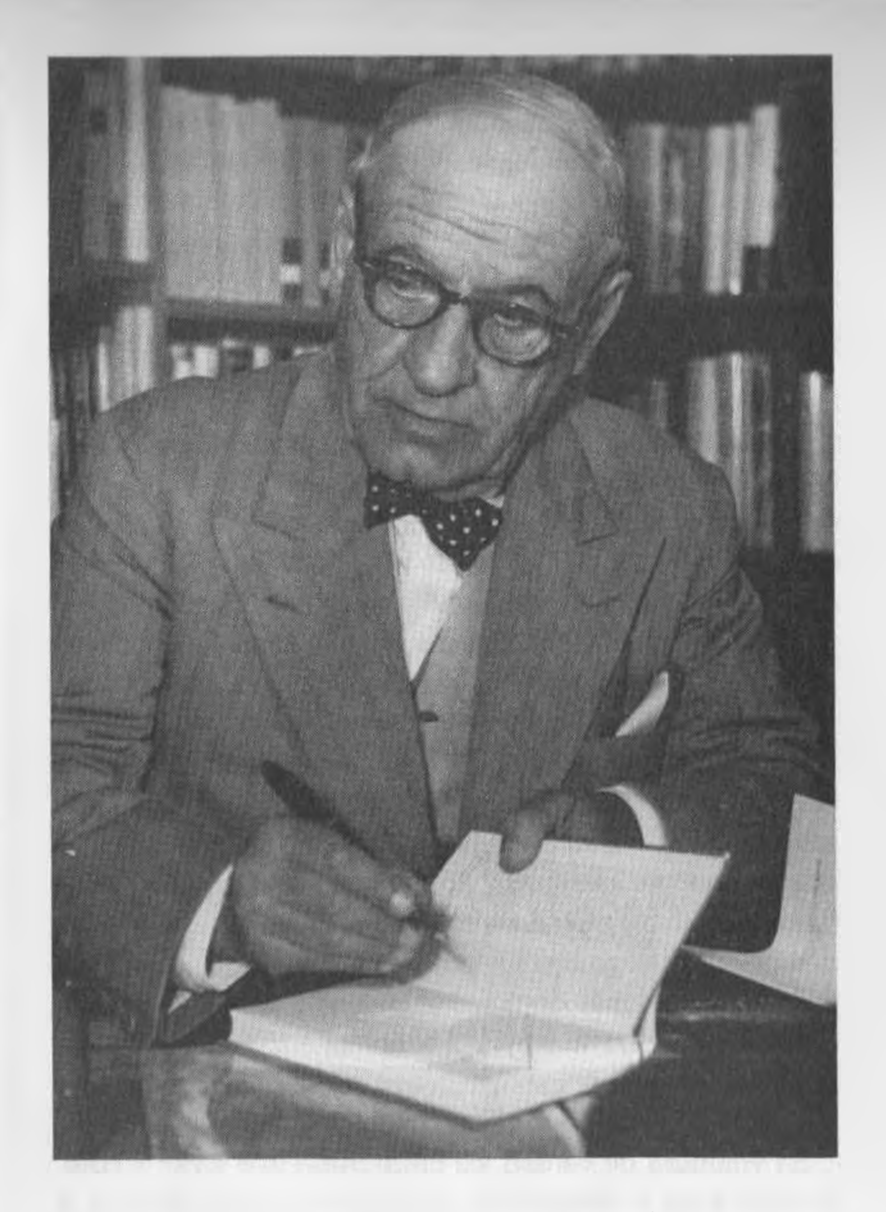
En 1945, en plena posguerra, Ortega decidió regresar a España, afrontar la situación de su país y seguir una de las máximas que siempre habían guiado su trayectoria desde *Meditaciones del Quijote*: «Procura el bien de aquel lugar donde has nacido». De esta forma, Ortega volvía a su casa nueve años después con el único ánimo de aportar algo positivo a la nueva situación por la que España atravesaba.

El regreso a Madrid fue celebrado por la prensa, aunque no significó, como algunos hubieran querido, una cierta apertura del régimen de Franco. La holgura para que Ortega ejerciera su libertad era muy restringida y sus proyectos nacionales muy limitados. El principal signo de ello fue la imposibilidad de recuperar su cátedra en la universidad, con lo que quedó al margen de la vida intelectual. Pese a todo, pudo impartir conferencias como «Idea del teatro», en la que la afluencia de público desbordó todas las previsiones. Estaba de nuevo en casa.

El mayor proyecto que Ortega llevó a cabo en España tras su exilio fue la fundación, junto con su discípulo Julián Marías, del Instituto de Humanidades. Durante 1948 y 1949 Ortega y Marías impartieron grandes cursos abiertos al público, entre los que destacaron especialmente «Sobre una nueva interpretación de la historia universal» y «El hombre y la gente».

Pero mientras en España no se valoraba su obra y nadie atendía a la filosofía de Ortega, el reconocimiento y el éxito internacional empezaron a crecer, pues sus libros principales se habían traducido al alemán, al inglés y al francés muchos años antes. A finales de la década de 1940 había llegado el momento para Ortega de viajar al extranjero y empezar a compartir y debatir su filosofía. En esos años impartió numerosas conferencias por todo el mundo y su aportación al mundo intelectual fue reconocida por parte de grandes universidades. En 1949 visitó EE.UU., donde impartió una conferencia sobre Goethe en un congreso dedicado a su centenario. Ese mismo año viajó con su familia a Hamburgo para hablar también sobre el genio alemán y a Berlín donde impartirá la conferencia «Europa *meditatio quaedam*» ante un auditorio entusiasmado.

El año 1951 marco el inició de una larga etapa de reconocimientos oficiales que ya se prolongaría hasta el final de su carrera. Ese año recibió el nombramiento de honor de la Academia Bávara de Bellas Artes o el doctorado *honoris causa* de la Universidad de Marburgo, reconocimiento que la Universidad de Glasgow le concedería también un año más tarde. Aún en 1951 participaría junto a los filósofos Martin Heidegger (heredero de la fenomenología y conocido por su existencialismo) y Maurice Merleau-Ponty (1908-1961, filósofo francés que desarrolló la importancia de la percepción desde la fenomenología) en la Conferencia de Darmstädt, donde pronunció «El mito del hombre allende la técnica». Tras ello,



Ante la imposibilidad de desarrollar su magisterio en tierra española, Ortega (aquí en un retrato de 1950) se vertió con más voluntad que nunca en su proyección internacional. Estados Unidos, Reino Unido, Alemania, etc. atendieron y premiaron sus trabajos. En los últimos años de su vida la prensa de varios países se hizo eco de su candidatura al premio Nobel de Literatura, el cual finalmente fue otorgado al filósofo británico Bertrand Russell.

tomó parte en las Recontres internacionales de Genéve con la conferencia «Pasado y porvenir del hombre actual».

En 1953 visitó Londres invitado por la Fundación Ford a una reunión con otros sabios entre los que se encontraba el físico que dio luz al principio de incertidumbre, Werner Heisenberg (1901-1976). Le siguieron conferencias en Bonn y Zurich y participó de nuevo en la Conferencia de Darmstädt en la que dialogó con el filósofo de la Escuela de Frankfurt Theodor W. Adorno (1903-1969) y expuso «Individuo y organización». Un año después intervino en Munich, Würtenberg y de nuevo en Londres.

Finalmente, en 1955 tras su última conferencia en Venecia, se retiró a Madrid aquejado de fuertes dolores provocados por un cáncer imparable. Allí moriría el 18 de octubre.

Los análisis sobre la historia, la técnica o la sociología culminaron el pensamiento orteguiano, el cual muestra una gran continuidad si se tienen en cuenta las dos preocupaciones principales de su filosofía: hacer una propuesta a la altura de los tiempos que supere la modernidad e intentar regenerar la vida política española. Pese a las vicisitudes por las que atravesó su existencia, esta voluntad se mantuvo firme hasta el final. Su propuesta estuvo sin duda a la altura de su tiempo, en diálogo con los grandes pensadores y científicos internacionales más destacados, pero sin perder en ningún momento de vista su realidad concreta española con la que se encontró siempre inextricablemente vinculado y desde la que trató de pensar la realidad europea en su conjunto.

Su voluntad de verdad, su entusiasmo por saber y comprender toda la realidad sin amputaciones ni reservas y el respeto por el pasado de la filosofía marcaron el perfil de su persona. La realidad radical para Ortega no eran las cosas, sino «yo» con las «cosas», y la filosofía era un acto de amor intelectual por el que las cosas quedan unidas entre ellas y

a la vez a nosotros. El hombre no puede vivir más que eligiendo, decidiendo qué quiere hacer con las cosas, con su circunstancia, y convierte así a esta en su mundo. Un vivir que es en el fondo un acto interpretativo que no puede desvincularse del acontecer histórico.

Glosario

Circunstancia: literalmente significa lo que rodea al individuo, es uno de los elementos de la vida en cuanto realidad radical. Es todo aquello con que nos encontramos y tenemos que hacer nuestra vida. Está compuesta por facilidades o por dificultades para el individuo y en ella podemos encontrar: la misma naturaleza, un conjunto de ideas, las creencias de un pueblo o sus usos sociales, un conjunto de técnicas, etcétera.

Creencia: las creencias son contenidos mentales, son la realidad de la sociedad, en ellas se está. No son conscientes para los individuos, cuando se vuelven conscientes dejan de ser creencias. Son las verdades que forman el suelo de la vida y por ello el verdadero objeto de estudio de la historia.

Cultura: repertorio de soluciones a los problemas que la vida plantea. Si la vida es naufragio, la cultura es un movimiento natatorio para mantenernos a flote. En ocasiones, el hombre puede encontrarse con una cultura que no responde a sus problemas y necesita llevar a cabo cambios importantes en su sociedad, por lo que es la raíz de las épocas de crisis.

Fenomenología: doctrina filosófica creada por Edmund Husserl que pretende, a través de la suspensión de nuestros juicios,

reconstruir el saber filosófico atendiendo a las cosas mismas o esencias.

Generación: las generaciones son las unidades básicas de la historia, son su motor. Están formadas por personas coetáneas que comparten una misma forma de ver la vida. En cada época histórica pueden encontrarse cinco generaciones conviviendo: niños, jóvenes, maduros iniciados y maduros entrantes y salientes y los viejos. Los maduros son los que llevan el peso de la historia. Las generaciones abarcan unos quince años.

Hombre-masa: es un tipo moral de hombre. No debe identificarse con una clase social, pues puede aparecer en todos los estratos de la sociedad. Para Ortega es sinónimo de hombre desmoralizado, aletargado, falto de autenticidad, degradado en su ser. Puede adquirir diversas formas entre las que destacan: el señorito satisfecho, el primitivo, el científico especialista o el niño mimado.

Idea: son imágenes esquemáticas que creamos las personas para intentar responder a la problematicidad de la circunstancia. Ante las dificultades o problemas, la razón intenta dar respuestas más allá de la opinión general, estas ideas conforman mundos interiores como el de la ciencia, el de la moral, el del arte, el de la religión, etcétera.

Perspectiva: es la porción del universo que podemos ver desde nuestra limitada situación en el mundo. Las perspectivas no pueden superponerse, más bien son únicas y por ello también válidas para alcanzar la verdad. La realidad completa sería la suma de todas las perspectivas ya sean individuales o comunitarias.

Racionalismo: pensamiento filosófico que sostiene que todo conocimiento cierto debe ser generado por principios irrecusables, evidentes y necesarios.

Realidad radical: la realidad radical es aquella realidad donde radican el resto de realidades. Radical no significa profunda o escondida, simplemente quiere decir que todo lo demás que encuentro refiere a ella y todo lo encuentro en ella. Ortega asumió la «vida de cada cual» como la realidad radical.

Técnica: conjunto de creaciones humanas materiales o inmateriales que hace el hombre para satisfacer sus necesidades. La técnica reforma la naturaleza de forma que esta queda adaptada al ser humano con la intención de ganar bienestar. Es un esfuerzo para ahorrar esfuerzo.

Vitalismo: frente a mecanicismos y materialismos, es una doctrina que pretende afirmar que la vida no puede ser explicable sin recurrir a una energía o fuerza vital específica. Henri Bergson fue uno de sus principales exponentes.

Lecturas recomendadas

Cerezo, P., *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984. Desde su publicación en 1984 ha sido uno de los libros más importantes para la interpretación de la filosofía de Ortega. Es una recopilación de trabajos de varios temas: la moral del héroe, la relación con Unamuno, la confrontación con Heidegger, la relación con la fenomenología, etcétera.

Ferrater Mora, J., *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Barcelona, Seix Barral, 1958. Fue una de las primeras presentaciones de la filosofía de Ortega de forma completa y con pretensiones de sistematicidad.

Ferreiro Lavedán, M. I., *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005. Es el libro por excelencia para comprender la sociología de Ortega, pues a diferencia de otros trabajos, concentra su atención en los usos sociales. Investiga la génesis, el contenido y las características clave de estos elementos que conforman el fundamento de la vida social.

Gracia, J., *José Ortega y Gasset*, Madrid, Taurus, 2014. Biografía muy completa de Ortega realizada a partir de las nuevas obras completas y que tiene muy en cuenta la correspondencia del autor. A la vez de la vida del filósofo, también presenta de manera sencilla y correcta los conceptos principales de su pensamiento.

Lasaga, J., *Figuras de la vida buena. Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset, 2006. Presenta este autor una gran síntesis de las ideas morales de Ortega a partir de sus figuras principales de una vida buena. En este planteamiento resulta imprescindible la presentación del concepto de vocación en vinculación con sus ideas morales, pues la clave de la ética de Ortega es la autenticidad.

Marías, J., *Ortega* (2 vols.), Madrid, Alianza editorial, 1983. Dedica este gran intérprete de la filosofía de Ortega dos volúmenes a trabajar por un lado la circunstancia y la vocación de Ortega y por otro sus trayectorias vitales. Especialmente el primero de los volúmenes desarrolla con mucha profundidad los conceptos más básicos del orteguismo.

Morón Arroyo, C., *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Ed. Alcalá, 1968. Es la primera sistematización de todo el pensamiento de Ortega. Aborda todos los temas: antropología, teoría del conocimiento, sociología, doctrina de la historia, doctrina de la cultura, pedagogía, estética, ética, etcétera.

San Martín, J., *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012. El profesor de la UNED presenta la filosofía de Ortega desde el punto de vista de la fenomenología. Muestra con claridad la dependencia de la filosofía de Ortega de la doctrina de Husserl.

Sánchez Cámara, I., *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1986. Esta obra, fruto de una tesis doctoral, presenta toda la problemática de la relación entre las masas y las élites. Ofrece con claridad las características del hombre masa así como los elementos determinantes de las élites o minorías nobles.

Zamora, J., *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza y Janés, 2002. Hasta le fecha es quizá la biografía más completa realizada sobre Ortega. Goza de una gran precisión en sus conceptos históricos y políticos. Permite un gran conocimiento del contexto social y político de la época que Ortega vivió, lo que facilita enormemente la comprensión de su pensamiento.

Índice